LIBRARY OF PRINCETON
MAY 9 1994
THEOLOGICAL SEMINARY

B
819
.L55
1956

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/oexistencialismo00lima

OBRAS COMPLETAS DE

ALCEU AMOROSO LIMA

XVIII

O EXISTENCIALISMO E OUTROS MITOS DO NOSSO TEMPO

2.ª EDIÇÃO

AGIR

O EXISTENCIALISMO E OUTROS MITOS DO NOSSO TEMPO

OBRAS COMPLETAS DE ALCEU AMOROSO LIMA

1.ª PARTE — CRÍTICA E HISTÓRIA LITERÁRIA

Tomo 1 — **Primeiros Estudos** (1919 a 1926). Vol. 1.º — 1919 a 1921; Vol. 2.º — 1922 a 1924; Vol. 3.º — 1925 a 1926.
Tomo 2 — **Afonso Arinos** (1923) e outros ensaios (três ensaios sôbre Machado de Assis — 1941 e Poesia Brasilcira Contemporânea — 1942).
Tomo 3 — **Estudos** (1927 a 1933). Vol. 1.º — 1927 a 1928; Vol.º 2.º — 1929 a 1930; Vol. 3.º — 1931 a 1933.
Tomo 4 — **O Espírito e o Mundo** (1936).
Tomo 5 — **Novos Estudos** — Vol. 1.º — 1944; Vol. 2.º — 1945.
Tomo 6 — **A Estética Literária e o Crítico** — 2.ª edição (1955).
Tomo 7 — **Introdução à Literatura Brasileira** (1956).
Tomo 30 — **Quadro Sintético de Literatura Brasileira** (1956).

2.ª PARTE — RELIGIÃO

Tomo 8 — **Tentativa de Itinerário** e outros ensaios «Adeus à disponibilidade», 1929; «De Pio VI a Pio XI», 1929; «Freud», 1929; «As repercussões do Catolicismo», 1932; «Pela Ação Católica», 1935).
Tomo 9 — **Pela Cristianização da Idade Nova** — Vol. 1.º — Teoria (reedição dos "Elementos de Ação Católica", 1938) Vol. 2.º — Prática (1947).
Tomo 10 — **Dois Grandes Bispos** (Dom Vital e o Cardeal Leme — 1943 a 1944).
Tomo 11 — **A Igreja e o Novo Mundo** (1943).
Tomo 31 — **A Vida Sobrenatural e o Mundo Moderno** (1956).
Tomo 33 — **Meditação sôbre o Mundo Interior** — 2.ª edição (1955).
Tomo 34 — **Mensagem de Roma** (1950).

3.ª PARTE — PROBLEMAS SOCIAIS

Tomo 12 — **Preparação à Sociologia** (1931).
Tomo 13 — **Problema da Burguesia** (1932).
Tomo 14 — **Pela Reforma Social** (1933), incl. "Contra-revolução Espiritual" (1932).
Tomo 15 — **Da Tribuna e da Imprensa** (1935).
Tomo 16 — **No Limiar da Idade Nova** (1935).
Tomo 17 — **Meditação Sôbre o Mundo Moderno** (1942).
Tomo 18 — **O Existencialismo e Outros Mitos do Nosso Tempo** — 2.ª edição (1956).
Tomo 20 — **O Problema do Trabalho** — 2.ª edição (1956).

4.ª PARTE — PROBLEMAS JURÍDICOS, POLÍTICOS E ECONÔMICOS

Tomo 21 — **Introdução ao Direito Moderno** (1933).
Tomo 22 — **Política** (1932) — 4.ª edição (1956).
Tomo 23 — **Indicações Políticas** (1936), incl. "Pela União Nacional" (1942).
Tomo 24 — **Introdução à Economia Moderna** — 2.ª edição (1956).

5.ª PARTE — PROBLEMAS PSICOLÓGICOS E PEDAGÓGICOS

Tomo 25 — **Debate pelo Humanismo Pedagógico** (1944).
Tomo 27 — **Idade, Sexo e Tempo** (1925) — 8.ª edição.

6.ª PARTE — PROBLEMAS BRASILEIROS. MEMÓRIAS, DIVERSOS

Tomo 28 — **Voz de Minas** (1945).
Tomo 29 — **Manhãs de São Lourenço** (1949).
Tomo 32 — **Europa de Hoje** (1951).
Tomo 35 — **A Realidade Americana** (1954) — 2.ª edição (1956).

OBRAS COMPLETAS DE

ALCEU AMOROSO LIMA

XVIII

O EXISTENCIALISMO E OUTROS MITOS DO NOSSO TEMPO

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 1 1994
THEOLOGICAL SEMINARY

1956

Livraria AGIR *Editôra*

RIO DE JANEIRO

Copyright de
ARTES GRÁFICAS INDÚSTRIAS REUNIDAS S. A. (AGIR)

Livraria AGIR *Editôra*

Rua Bráulio Gomes, 125
(ao lado da Bibl. Mun.)
Caixa Postal, 6.040
Tel.: 34-8300
São Paulo, S. P.

Rua México, 98-B
Caixa Postal, 3.291
Tel.: 42-8327
Rio de Janeiro

Av. Afonso Pena, 919
Caixa Postal, 733
Tel.: 2-3038
Belo Horizonte
Minas Gerais

ENDEREÇO: TELEGRÁFICO "AGIRSA"

ÌNDICE

Pág.

Prefácio à 2.ª edição 9

1.ª PARTE — O EXISTENCIALISMO 11

Prefácio à 1.ª edição 13

CAPÍTULO 1 — Conceito de Existencialismo 15
CAPÍTULO 2 — Fontes Históricas do Existencialismo 37
CAPÍTULO 3 — Vários Tipos de Existencialismo 49
CAPÍTULO 4 — Existencialismo e Mundo Moderno 65
CAPÍTULO 5 — Principais Teses Existencialistas 77
CAPÍTULO 6 — Crítica às Teses Existencialistas 93
CAPÍTULO 7 — O Que Há de Aproveitável no Existencialismo 113
CAPÍTULO 8 — Os Três Humanismos Modernos 131
APÊNDICE 134

2.ª PARTE — MITOS DO NOSSO TEMPO 167

Prefácio à 1.ª edição 169

I. MITOS E MÍSTICAS

CAPÍTULO 1 — A transmutação dos valores 175
CAPÍTULO 2 — Os novos mitos 183
CAPÍTULO 3 — A nova mística 190

II. OS OITO MITOS MODERNOS

CAPÍTULO 4 — Divisão e enumeração dos mitos 197
CAPÍTULO 5 — A Riqueza 200
CAPÍTULO 6 — A Técnica 207
CAPÍTULO 7 — O Sexo 213
CAPÍTULO 8 — A Cultura 219
CAPÍTULO 9 — O Número 227
CAPÍTULO 10 — A Classe 237
CAPÍTULO 11 — A Nação 243
CAPÍTULO 12 — A Raça 249

III. OS CONTRAMITOS

CAPÍTULO 13 — A volta a Deus como base de tôda a contramitologia 259

Capítulo 14 — Os contramitos de ordem geral 267
I — A Pobreza, como ideal 267
II — A Técnica a serviço do Espírito 272
III — A depuração do Amor 275
IV — Os limites da Cultura 280
Capítulo 15 — Os contramitos de ordem política 285
I — A precariedade do Número e a perenidade da Justiça 285
II — A colaboração das Classes 289
III — A Família contra o Racismo 295
Capítulo 16 — Nacionalismo e Patriotismo 303
Antinacionalismo 303
Os falsos nacionalismos 306
O extranacionalismo 313
O verdadeiro nacionalismo 314
O Nacionalismo Brasileiro 319

CONCLUSÃO

Conclusão 323

Prefácio à 2.ª edição

O volume que se segue reune, em 2.ª edição, dois livros anteriores: "Mitos do nosso tempo", publicado em 1943 e "O Existencialismo", publicado em 1951, ambos atualmente esgotados.

São agora reunidos em um só volume, não apenas por motivos tipográficos — pois cada um de per si formaria um volume pequeno demais para êste tipo de edição — mas, ainda e principalmente, porque possuem, entre si, uma inegável afinidade.

Como se verá da leitura, emprego o têrmo "mito" no sentido de atribuição de um valor absoluto a uma realidade relativa. É o que convém ao que realmente essa expressão representa nos nossos dias. E, como procuro demonstrar ao longo das páginas seguintes, trata-se de um fenômeno típico do século XX, que espelha fielmente a realidade social do nosso tempo.

Ora, a nenhuma filosofia se pode melhor aplicar essa mesma classificação do que ao existencialismo de caráter sartriano que, embora derivado de Kierkegaard e permitindo muitas interpretações, — pois é por natureza uma filosofia da ambiguidade — se apresenta, realmente, na atualidade, com os caracteres que adiante procuramos analisar.

Ao existencialismo, assim compreendido, como "filosofia do nosso tempo", aplica-se como uma luva a definição que demos de Mito e que encontramos, socialmente, em tantos fenômenos atuais. O existencialismo faz da *existência natural* um valor absoluto, quando ela é, por natureza, uma realidade relativa. A existência, na ordem temporal, é apenas *um* aspecto da existência total. De modo que, fazer dêsse aspecto a *totalidade* da realidade existencial, é, precisamente, o mesmo que transformar o Estado, ou o Dinheiro, ou a Classe, ou a Cultura, em valores absolutos e, com isso, em *ídolos*. Pode-se mesmo dizer que *na base* de toda a mitologia social contemporânea, está uma filosofia que faz da *existência temporal* ou *natural* um valor último.

De modo que o existencialismo, assim entendido, é a própria filosofia natural dos mitos do nosso tempo.

Unindo, pois, os dois livros, como parte de um só volume, estamos precisamente apresentando os dois aspectos, o filo-

sófico e o sociológico, do que nos parece ser a figura dos tempos modernos, quando se afastam, intencional ou implicitamente, dos valores eternos, indispensáveis para se ter da Existência uma concepção verdadeira e não mutilada.

Conservei aos dois livros a mesma redação que lhes dei ao publicá-los respectivamente em 1943 e 1951. Em notas, entretanto, sobretudo no que diz respeito aos "Mitos do nosso tempo", procurei esclarecer pontos obscuros ou retificar conceitos formulados há 15 anos passados e que, já hoje, não correspondiam às experiências e meditações posteriores.

Preferi, como sempre, êsse processo, em vez de alterar o próprio texto, para mostrar ao vivo, aos poucos leitores que acaso venham a ter estes dois livros hoje reunidos num só, que viver e pensar não é apenas permanecer o mesmo, nem tão pouco mudar contìnuamente. É uma e outra coisa. Quando nos relemos assim, passados tantos anos, é como se lêssemos um estranho. E o que mais me espanta, quase sempre, — nessa revisão de velhas coisas escritas numa época em que cada ano que passa, em virtude da "aceleração do ritmo da história", vale por decênios de outros tempos mais calmos e apáticos — o que mais me espanta, dizia, não é verificar as discordâncias de hoje com o *eu* de outros tempos, mas, ao contrário, as suas semelhanças.

De modo que, os dois livrinhos de outrora, podem ser hoje reeditados com mínimas alterações no juizo que formulo dos tempos árduos, contraditórios, violentos, mas ainda assim magníficos, que vivemos entre despedidas e auroras. A verdade e o êrro, o bem e o mal, continuam a sua luta perene, renovada a cada momento da história, e, no fundo, sempre a mesma, pois há, infalìvelmente, acima dêles, uma Verdade suprema e uma Providência perene que tiram o bem do mal e a verdade do êrro, de modo que, a vida, por mais absurda e trágica que pareça, tem um sentido profundo e, apesar de tudo, vale a pena ser vivida!

A. A. L.

Rio, abril de 1956

PRIMEIRA PARTE

O EXISTENCIALISMO

PREFÁCIO À 1.ª EDIÇÃO

Êste opúsculo é o desenvolvimento de uma conferência feita em Buenos Aires, e aí publicada em 1949, bem como de duas outras semelhantes, pronunciadas em 1950, na Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil e na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Não tem a mínima pretensão de substituir a exposição dos existencialismos, nas suas várias modalidades, pelos historiadores modernos da filosofia, nem muito menos de suprir a leitura das fontes, sempre indispensável. Mas, como nem sempre se acham, uma e outros, ao alcance do público que cada dia mais se interessa, felizmente, por tais problemas, julgo poder acaso servir à curiosidade justa de alguns leitores, e à inspiração de outros, êste comentário despretensioso a tão falado arquipélago do pensamento dos nossos dias. Será mais um testemunho da preocupação inveterada do seu autor em procurar o segrêdo do homem moderno em face das verdades eternas.

A. A. L.

12-VII-50

CAPÍTULO I

CONCEITO DE EXISTENCIALISMO

Não podemos situar e muito menos criticar o existencialismo, sem antes procurarmos saber o que pensam dêle os próprios existencialistas e os expositores mais autorizados dessa concepção filosófica do mundo, tão falada nos nossos dias. Procuremos, pois, ter uma noção geral do existencialismo, antes de analisar mais concretamente as suas teses principais.

Tomemos logo de dois existencialistas que se separam radicalmente entre si, sem possibilidade de conciliação, pois um baseia a sua filosofia sôbre a existência de Deus, como chave de todo o mistério ontológico do universo, e o outro precisamente sôbre a negação de tôda a divindade transcendental e, portanto, sôbre o mais radical ateísmo. Quero referir-me a Gabriel Marcel e a J. P. Sartre.

A filosofia de Gabriel Marcel representa uma transfiguração completa do *egocentrismo* ou antes do *cogitacionismo* cartesiano. Descartes operara uma deslocação radical no ponto de partida da filosofia. Ao passo que a escolástica tradicional, baseada na grande tradição aristotélico-tomista, *partia do ente impessoal*, na sua mais ampla generalidade, para reconstruir filosòficamente o universo, — partia Descartes *do próprio eu*. O *cogito* passou a ser, para a nova concepção filosófica, que desde então iria marcar profundamente todo o pensamento moderno, o único ponto sólido de partida, para chegar à estruturação mental de tôdas as coisas. Da descendência de Descartes se separaram dois ramos opostos — o racionalismo e o empirismo — ambos negadores de tôda a transcendência e de todo o mistério, ambos concluindo pela *despersonalização* do universo. Era, na realidade, a negação da posição cartesiana, pois tanto o racionalismo como o empirismo vinham como que dissolver o homem na natureza e, portanto, privá-lo da sua primazia sôbre as coisas e, mais ainda, da sua participação substancial num mundo de realidades transcendentes e primaciais, de que a natureza física ou psíquica, infra-humana ou humana, era apenas uma *criação* e uma *participação*.

Gabriel Marcel voltou, de certo modo, a Descartes, recolocando o *homem* como ponto de partida. Apenas rejeitou o racionalismo implícito do cartesianismo por uma imediata inserção do homem no universo, do *cogito* no *ente*, do subjetivo no objetivo, assim como rejeitou a tese de que a experiência leva ao empirismo, como êle próprio o diz:

"Talvez se pudesse ter idéia do que foi sempre minha preocupação metafísica central e constante dizendo que se tratava, para mim, de descobrir como é que o sujeito, na sua própria condição de sujeito, se articula a uma realidade que, nessa perspectiva, cessa de poder ser representada como objeto sem deixar, jamais, por êsse motivo, de ser ao mesmo tempo exigido e reconhecido como realidade. Tais investigações só eram possíveis com a condição de ultrapassar um psicologismo que se limita a definir e a caracterizar atitudes, sem tomar em consideração a sua finalidade, a sua intencionalidade concreta. Aparece, assim, a convergência absoluta entre o metafísico e o religioso, que se revela logo nos meus primeiros escritos... O êrro do empirismo consiste ùnicamente em desconhecer tudo o que uma autêntica experiência implica de investigação ou mesmo de iniciativa criadora. O seu defeito essencial consiste em desconhecer o mistério que está no coração da experiência" (*Gabriel Marcel,* "Regard en Arrière", *apud* "Existentialisme Chrétien". Plon ed., 1947, p. 318).

Como disse um dos expositores do existencialismo de Marcel, foi êle o primeiro em França, muito antes de Sartre, a caracterizar a posição existencial, segundo a tradição religiosa kierkegaardiana.

"Na primeira parte do "Journal de Métaphysique", e se fôsse preciso indicar uma data precisa, a 27 de janeiro de 1914, — Gabriel Marcel foi o primeiro, em França (sem conhecer Kierkegaard nem Jaspers), que operou essa passagem a uma filosofia *existencial.* Deve-o à sua reflexão sôbre os problemas religiosos. Desde logo recebeu êsse existencialismo a *mediação do divino.* O homem toma consciência do seu lugar no mundo, situando-se em relação à transcendência; conhece a condição humana ao pensar em si mesmo como criatura..." (*Pierre Colin* — "Existentialisme Chrétien", *op. cit.,* p. 43).

Gabriel Marcel colocava pois a *existência,* como ponto de partida e fundamento de tôda a filosofia, tanto a existência do homem como a existência de Deus. "L'indubitable dont partira notre recherche sera *existenciel* et non logique" (*Gabriel Marcel,* "Journal de Métaphysique", p. 314).

Tratava-se, pois, de uma transfiguração completa do *cogitacionismo lógico,* de Descartes, que colocava o pensamento individual como base da filosofia, para assentar o fundamento de tôda a metafísica sôbre a *existência.* O existencialismo é, pois, uma acentuação do *concreto,* do *total,* do *conjunto,* do *múltiplo,* de tudo o que seja ligar o pensamento puro às condições do seu funcionamento, o sujeito ao objeto, o abstrato ao concreto, o lógico ao vital, o claro ao obscuro, o pessoal ao impessoal, o humano ao natural e ao divino.

Essa forma de inclusão total do universo, criado e incriado, imanente e transcendente, no conceito que inclua tôda a realidade como *existencial em si* e não apenas compensada ou projetada a partir de nós — ou, pelo contrário, do homem como *projeção* da matéria ou da *natureza* — é que um filósofo existencialista como Gabriel Marcel colocava como razão de ser da sua própria filosofia.

Na base, pois, do existencialismo mais integral — visto compreender não apenas o universo natural mas incluir o mundo sobrenatural, procurando ir do homem a Deus, como sendo o eixo verdadeiro do universo — o que encontramos é a primazia da *Existência* como segrêdo do mistério do mundo. Filosofia existencial será, por conseguinte, aquela que atender, do modo mais completo, a essa existencialidade primordial, irredutível, à qual está subordinado o homem, bem como tôda e qualquer especulação ou ação humana, sôbre o universo.

Vemos logo que o existencialismo, em uma de suas formas originais — sem remontar além de filósofos ainda vivos — nada tem de substancialmente imanentista nem muito menos de ateu. O que não impede que a forma, sob a qual essa filosofia se estendeu no nosso tempo, a ponto de poder ser considerada como a filosofia mais representativa da nossa época, não seja essa modalidade religiosa e muito menos a da posição rigorosamente *católica* de Gabriel Marcel — mas, ao contrário, assume formas de espiritualidade indefida ou mesmo de antiteísmo definido, como a que representa o mais famoso representante do existencialismo nos nossos dias, Jean Paul Sartre.

Para Sartre, no extremo oposto a Gabriel Marcel, não é o homem uma realidade substancial e suprema na ordem da natureza criada, apenas subordinada a outra realidade suprema, em todos os sentidos, que é o próprio *Ens a se* — e sim uma dependência das circunstâncias eventuais e exteriores. Em suma,para Gabriel Marcel, tudo no homem depende da natureza humana, inclusive a sua filosofia do universo, como aquela, por sua vez, depende em última aná-

lise da natureza das coisas, cuja chave é a natureza de Deus, — ao passo que para Sartre *não existe a natureza humana* e a das coisas é algo de negativo, de "néant". "Il n'y a pas de nature humaine, autrement dit, chaque époque se développe suivant des lois dialectiques et les hommes dépendent de l'époque et non pas d'une nature humaine" (*J. P. Sartre*, "L'existentialisme est un humanisme". Nagel ed., 1946. p. 136).

Quanto ao existencialismo, "a palavra tomou, nos nossos dias, um tal âmbito que já não significa coisa alguma... Na realidade, é a doutrina menos escandalosa, mais austera, estritamente destinada aos técnicos e aos filósofos. No entanto, pode ser fàcilmente definida. O que complica as coisas é que há duas espécies de existencialistas: os primeiros, que são cristãos e entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, êste de confissão católica, e, por outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais é preciso colocar Heidegger (1) e também os existencialistas franceses inclusive eu próprio. O que êles têm de comum é simplesmente o fato de que consideram que a existência precede a essência ou, se quiserdes, que é preciso partir da subjetividade" (*J. P. Sartre, op. cit.*, p. 17).

É mister já acentuar que Jacques Maritain contesta formalmente essa afirmativa, a menos de afirmar que existencialismo e tomismo sejam uma só filosofia ou, pelo menos, partam do mesmo ponto de vista, pois, como diz Maritain: — "O que, a meu ver, distingue o tomismo autêntico... é, precisamente, a primazia que êle reconhece à existência e à intuição do ente existencial" (*Jacques Maritain*, "Court traité de l'existence et de l'existant", Paul Hartmann ed., 1947, p. 10).

Como Sartre, Maritain diz-nos que há duas formas de existencialismo. Apenas, o que distingue para Maritain essas duas modalidades — que êle chama de "existencialismo autêntico" e "existencialismo apócrifo" — não é o teísmo de um e o ateísmo de outro e sim a aceitação ou a rejeição da *realidade das essências*. O existencialismo cristão ou tomista é por natureza *essencialista*. O existencialismo não cristão, ateu ou "apócrifo" é *evanescentista*, isto é, baseado sôbre a evanescência ou seja a irrealidade das essências.

---

(1) — É preciso notar que Heidegger contesta essa afirmativa, recusando-se categòricamente a ser colocado entre os ateus e declarando que o problema da existência de Deus não afeta a sua posição filosófica, por conseguinte agnóstica.

"Digamos já que há duas maneiras fundamentalmente diversas de entender a palavra existencialismo. Em um dos casos se afirma a primazia da existência, mas de modo a implicar e salvar as essências ou naturezas e a manifestar uma vitória suprema da inteligência e da inteligibilidade, — é o que considero o existencialismo autêntico. No outro caso, afirma-se a prioridade da existência, mas como destruindo ou suprimindo as essências ou naturezas e como manifestando uma suprema derrota da inteligência e da inteligibilidade, — é o que considero o existencialismo apócrifo... Suprimi a essência, isto é, o que o *esse* supõe e tereis suprimido, ao mesmo tempo, a existência ou o próprio *esse*, já que as duas noções (existência e essência) são correlativas e inseparáveis e uma tal espécie de existencialismo se devora a si mesmo" (*J. Maritain, op. cit.*, p. 13).

Bem o creio. Mas, o sentido em que neste ensaio — ao longo do qual voltaremos a tratar dêsse ponto capital das relações entre *existência* e *essência* — empregaremos a palavra existencialismo é o sentido sartriano, *que é o sentido vulgar*. Quando se fala hoje em existencialismo, ninguém pensa naquele "existencialismo tomista" a que se refere Gilson (2) ou a que alude Maritain. O que podemos dizer é que o sentido de *existência* (o existir, como expressão mais perfeita do ser, do *Esse*), em Santo Tomás, tem uma substancialidade e uma autenticidade, que não encontramos no evanescentismo existencialista corrente, hoje em dia, de Heidegger ou de Sartre. Mas, quando se fala em existencialismo, ninguém pensa em Aristóteles, Leibnitz, Santo Tomás ou Maritain e sim em Heidegger, Jaspers e, quando muito, em Gabriel Marcel, único, aliás, que está na verdadeira linha originária do existencialismo, proveniente da insubordinação de Kierkegaard contra a tirania filosófica de Hegel.

Eis porque desejamos, logo de início, acentuar as divergências radicais no modo de entender o conceito de existencialismo, — mas, também, lembrando que o sentido em que aqui procuramos empregar o têrmo é o sentido corrente e não erudito. O existencialismo é uma dessas filosofias que de tal modo correspondem ao espírito de uma época, que não podemos atribuí-la, a rigor, a êste ou àquele autor. É o *tempo*, é o *povo*, é o *ambiente*, são as *circunstâncias* que a geram. Não são os filósofos. É qualquer coisa que se

(2) — "On aurait peine à concevoir une ontologie plus pleinement et plus consciemment existencielle que celle de Saint Thomas d'Aquin... L'existencialisme thomiste ne fut pas un évènement seulement dans l'histoire de la théologie naturelle, mais aussi dans celle de la théologie tout court" (*Etienne Gilson*, "Le Thomisme", 5.ª ed., pp. 52 e 137).

respira, mais do que qualquer coisa que se aprende ou se defina. Essa filosofia quase *anônima,* essa filosofia do nosso tempo, é que vamos procurar analisar sumàriamente, nas páginas que se seguem. Quando procuramos ligá-la a um autor determinado, encontramos então tantos existencialismos quantos os filósofos que colocam a existência como primacial à essência. E vimos que podem ser filósofos tão radicalmente antitéticos como Santo Tomás de Aquino e Jean Paul Sartre. Mas, quando falamos do *existencialismo corrente,* tal como vemos alastrar-se no nosso tempo e que no fundo não é nem *ateu* nem *teísta,* nem *substancialista* nem *evanescentista,* mas é, sobretudo, *indefinido* e *disponível* — não nos referimos precisamente nem a esta nem àquela forma de filosofia existencial, representada por êste ou por aquêle sistema, e sim a um *estado de espírito* que desceu sôbre o nosso século, como o humanismo desceu, há quatro ou cinco séculos, sôbre o fim da Idade Média. O existencialismo é uma neblina, é um vento, é uma noite, é um estado de alma. Por isso mesmo não fazemos muita questão de acentuar demais as suas diversas correntes, mas antes destacar algumas teses comuns, que variam no modo de se enquadrarem nas molduras mais definidas, ora do ontologismo substancialista e teocêntrico, de um Gabriel Marcel, ora de um fenomenologismo ateísta e evanescentista de um Sartre. Diz êste último:

"O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara que, se Deus não existe, existe ao menos um ente no qual a existência precede a essência, um ente que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito e que êsse ente é o Homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa aqui o fato da existência preceder a essência? Significa que o homem existe antes, se encontra, aparece no mundo e só depois é que se define (3). Se o homem, tal como o existencialista o concebe, não é definível, é que de início êle não é nada. Só depois é que será alguma coisa e será aquilo que êle próprio fizer de si. Assim, pois, não existe a natureza humana, já que não existe Deus para a conceber" (*op. cit.* p. 29).

Sartre viu muito bem que, uma vez supressa a existência de Deus, a existência do homem perde tôda a sua consis-

(3) — Isto mostra que, para Sartre, a essência é uma simples *definição* da existência. Logo é um ente de razão. Portanto, é algo de inexistente. A existência para Sartre não se apoia em coisa alguma, é pura evanescência. O *vir-a-ser* sem o *ser.* Um futebol sem bola... Um absurdo, como lògicamente conclui o bom senso.

tência. Do homem, como de tôdas as coisas. Se não existe um Deus para as conceber, tirando-as do não-ser, tudo o mais passa a ser um simples acaso, uma simples sucessão de objetos indeterminados, jogados no tempo. E que é *objeto* nesse caso? O que é tempo, nesse caso? Tudo é nada. Tudo é é pura sucessão inominável, incompreensível, inapreensível, sem princípio nem fim, sem forma, sem sentido. Tudo passa a ser *arbítrio* puro, aventura sem nexo. E, afinal, pasto passivo para os semideuses do totalitarismo filosófico ou sociológico, únicos aproveitadores do naufrágio de todos os valores substanciais. Por isso, o fundamento do existencialismo para Sartre é a onipotência do homem: — "L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme" (*ib.*, p. 27).

Essa pseudo-onipotência do homem parte da sua impotência absoluta ("il n'est d'abord rien") para chegar a uma nova impotência, já que "sua natureza não existe" e portanto êle *não tem direito algum,* pois só há direito onde há uma natureza preexistente. E mesmo uma natureza *racional* e *livre.* O homem sem natureza humana é um ente sem direitos. E um ente sem direitos é uma pura impotência. Logo, o humanismo sartriano é a mais completa declaração da impotência do homem sob pretexto de declarar a sua onipotência. Não há mais perfeito in-humanismo, do que êsse pretenso humanismo, que entrega uma coroa de rei ao homem mas começa por cortar-lhe a cabeça...

O existencialismo, para Sartre, é, pois, um subjetivismo absoluto, embora na realidade o bom senso nos mostre que é a própria negação do sujeito, da sua liberdade, da sua responsabilidade, dos seus direitos, da sua permanência.

"Há dois sentidos da palavra subjetivismo e os nossos adversários manobram êsses dois sentidos. Subjetivismo quer dizer, de um lado, escolha do sujeito individual por si mesmo e, de outro lado, impossibilidade para o homem de ultrapassar a subjetividade humana. Êsse segundo sentido é que é o sentido profundo do existencialismo" (*ib.*, p. 25).

O homem, para Sartre, é um escravo da sua própria subjetividade. O homem não pode sair de si mesmo. Nem mesmo pode, como êle pretende, atingir todos os homens, pois, se não existe, como êle o pretende, uma natureza humana, cada homem é um universo fechado, entregue ao próprio arbítrio de uma subjetividade projetiva, que não está ligada a nenhum elemento de estabilidade ou de permanência exterior e, muito menos, por qualquer elemento de transcendência superior. De modo que o homem, escravo da sua subjetividade, e o mundo mero elemento impenetrável onde

essa subjetividade decorre, só podiam dar realmente lugar a uma filosofia do absurdo e da angústia.

"O existencialista declara, de boa mente, que o homem é angústia. Isto significa que o homem que se lança nos fatos ("l'homme qui s'engage") (4), e que tem consciência de ser, não apenas o que êle escolhe ser, mas ainda um legislador escolhendo, ao mesmo tempo, a si próprio e a tôda a humanidade, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade" (*ib.*, p. 28).

Êsse têrmo de "responsabilidade" é puramente gratuito. Um homem nas condições em que Sartre o concebe, é precisamente irresponsável por natureza. Realmente, diante de quê pode o homem ser responsável? Ou diante de Deus, ou diante de si mesmo, ou diante de valores substanciais exteriores como o Passado, a Raça, o Estado, o Partido, a Pátria, etc. Mas, desde que uma filosofia comece por negar a existência de Deus, por negar a existência de uma natureza humana, e negar a existência substancial de valores fora da subjetividade, — diante de quê será o homem responsável? Só se responde diante de alguma coisa de estável, de substancial. Desde que se nega substancialidade a todos os valores diante dos quais podemos responder, o que fica é a pura *irresponsabilidade*. Logo, a angústia do homem sartriano, que é uma realidade, provém da sua *irresponsabilidade*. Quando essa angústia não existe, é que desaparecem os últimos ecos da responsabilidade perante a sua própria natureza. É que o homem chegou ao estado de cinismo, que é a consequência natural e lógica da supressão de todos os valores substanciais e a sua substituição pela evanescência universal, pelas *existências privadas da essência,* do existencialismo.

O existencialismo é, pois, para Sartre, uma filosofia do homem. Uma filosofia do homem abandonado a si mesmo.

"Dostoiewski tinha escrito: — "se Deus não existisse, tudo seria permitido". Eis o ponto de partida do existencialismo. Na realidade, tudo seria permitido, se Deus não existisse; por isso o homem está abandonado, por não encontrar nem em si, nem fora de si, nada a que se apegar ... Não existe o determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade... Estamos sós, sem desculpas... O homem está condenado a ser livre" (*ib.*, p. 37) ... será então que devo abandonar-me ao quietismo? Não. Devo, antes de tudo, alistar-me "m'engager") ... Só há realidade na ação, diz a doutrina que vos

(4) — Sabemos que o "engagement" é o ato de projeção do homem nos acontecimentos, que está na base da própria "vida", para os existencialistas.

apresento. Vou mais além: o homem não é outra coisa senão o seu projeto ("l'homme n'est rien d'autre que son projet"), só existe na medida em que se realiza, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, não é outra coisa senão a sua própria vida" (*ib.*, p. 55).

Compreendemos bem como essa filosofia corresponde a uma época de ativismo, de tecnologismo, de mecanicismo, como a nossa. O homem agitado do nosso tempo, o homem que vive na ação, pela ação, o homem do ativismo puro, sente-se à vontade nessa filosofia que risca sumàriamente da vida tudo o que é valor de estabilidade, de responsabilidade, de meditação, de qualidade, de imortalidade, para viver dia a dia, hora a hora, momento a momento, na pura entrega ao movimento puro, à pura paixão como sinônimo lógico da pura ação, pois ativismo e passionalismo são afinal valores unívocos, embora aparentemente contraditórios. O homem que reduz a sua vida à ação pura, não pode nem tem como defender-se contra a concomitante reação da paixão pura. Ativismo e passivismo encontram-se e anulam-se recìprocamente. Só o limite da ação permite o limite da paixão. Só o homem que *não é ação pura*, pode também não ser paixão pura. Só o homem que domina e governa as suas ações é capaz de dominar e governar as suas paixões. O existencialismo nega êsse domínio e êsse limite, equiparando ação a paixão e tornando o homem ativista uma simples vítima da passividade da vida. Eis por que o ativismo existencialista é o clima humano ideal para as grandes aventuras totalitárias. Dos homens do ativismo puro é que se fazem as massas da pura passividade. O mundo da Nova Escravidão em que entramos, é um fruto dêsse existencialismo ativista, que Sartre tão claramente invoca como fundamento da filosofia que propõe aos homens do nosso tempo.

Eis por que Sartre faz tanta questão de acentuar quanto o seu existencialismo é uma consequência lógica da sua crença na inexistência de Deus.

"O existencialismo não é senão o esfôrço para tirar as consequências de uma posição atéia coerente. Êle não procura, de modo algum, mergulhar o homem no desespêro. Mas, se chamarmos, como os cristãos, de desespêro, a tôda a atitude de incredulidade, o existencialismo parte do desespêro original (*sic*). O existencialismo não é, de tal forma, um ateísmo, que passasse o seu tempo a demonstrar que Deus não existe. Êle declara de preferência: mesmo que Deus existisse não mudaria nada: eis o nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o pro-

blema não é o da sua existência; é preciso que o homem se encontre a si mesmo e se persuada de que nada o pode fazer escapar de si mesmo (*sic*), mesmo que fôsse uma prova válida da existência de Deus. Nesse sentido o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação e é apenas por má fé que, confundindo o seu próprio desespêro com o nosso, os cristãos nos possam chamar de desesperados" (*op. cit.*, p. 95).

Como se vê, Sartre tem a obsessão de Deus e do cristianismo. Todo o seu existencialismo é uma forma de arrancar-se à existência de Deus e à mensagem do cristianismo. Ainda nesse sentido é curioso como o existencialismo corresponde a uma época, não mais indiferente à religião, como o século XIX — nas suas filosofias dominantes, evolucionismo, positivismo, monismo, etc., — mas a uma época profundamente trabalhada pelo problema religioso, como o nosso tempo.

Mas, o que êsses textos ainda nos demonstram é a *servidão do homem,* quando abandona Deus. "Il faut que l'homme... se persuade que rien ne peut le sauver de lui même", diz Sartre. Êsse antropocentrismo é que está no centro do seu existencialismo. Apenas, como vimos, é um antropocentrismo que começa por negar tôda a substancialidade a êsse *antropos,* sob o qual se coloca, de modo que não tem consistência alguma. Prende o homem nas malhas de um subjetivismo absoluto e entrega-o, assim manietado, à ação arbitrária do novos Tiranos do século: o Estado, o Partido, o Dinheiro, a Classe, o Guia Providencial, o Caudilho. O existencialismo é bem a filosofia de um século totalitário e ativista.

Se assim vemos as duas faces do existencialismo moderno — a que permitiu a um homem, como Gabriel Marcel, encontrar de novo o caminho de Deus e a que levou um filósofo, como Sartre, a esvaziar a existência de todo o conteúdo essencial — Deus, natureza humana, valores objetivos — para reduzir o universo ao subjetivismo puro — vejamos agora como encaram o existencialismo alguns dos seus modernos expositores.

Entre os numerosos autores a que podíamos recorrer vamos tomar apenas dois, um alemão e um francês, para ficarmos nas proporções de um ensaio como êste.

O alemão será Otto Friederich Bollnow, numa obra tão importante e sintética, que mereceu ser traduzida pelo prof. Cabral Moncada, da Universidade de Coimbra. O francês será o filósofo Régis Jollivet, de Lyon, um dos melhores ex-

positores das doutrinas existencialistas nas suas diferentes modalidades.

"Comecemos por notar", escreve Bollnow, "que o conceito filosófico-existencialista de "existência" remonta, em última instância, à distinção clássica entre a *essentia* e a *existentia* dos sêres. Como é sabido, a *essentia* de uma coisa significa *aquilo que essa coisa é em si,* isto é, aquilo que constitui as determinações essenciais de conteúdo da coisa. A *essentia* corresponde assim ao seu *ser-como-é* (*So-sein*) dessa coisa, ou melhor: ao seu íntimo *quid* — que permanece ainda intato depois de abstraídas tôdas as restantes determinações casuais e acidentais da dita coisa — numa palavra, é a essência profunda dela. Pelo contrário a *existentia* diz-nos que alguma coisa existe, *é;* ou melhor, que tal ou tal ser, com estas ou aqueles propriedades, está, de fato, aí. Em face da abundância das determinações de conteúdo de uma coisa, a *existentia* aponta-nos exclusivamente para o momento do seu simples "que" ou "quod". Significa apenas o ser no sentido de "estar aí" (*Da-sein*) ou ainda, num sentido mais moderno, a sua realidade.

Êste conceito de existência é, porém, ulteriormente transformado de uma maneira decisiva pelo existencialismo. Em primeiro lugar, sofre uma limitação na sua extensão, visto que passa a aplicar-se *só ao homem.* Quer dizer, na linguagem existencialista, existência significa só e necessàriamente existência humana. Em segundo lugar, com esta limitação na extensão, o conceito é também modificado no seu conteúdo ou compreensão, recebendo uma determinação diferente. Existência passa a significar agora apenas o existir ou "estar-aí" do homem, mas interpretado êsse "estar-aí" num sentido particular, como êle se dá e afirma no terreno da "vivência existencial". Por êste meio a idéia do homem, na filosofia existencialista, distingue-se assim essencialmente da idéia que dêle faziam as filosofias anteriores, como, por exemplo, o idealismo e o humanismo" (*Otto Friederich Bollnow,* "Filosofia Existencial", Liv. Acadêmica, 1946, p. 14).

O pensador existencial, fonte do pensamento existencialista, é o que se opõe ao pensador abstrato.

"Por pensador abstrato entendia-se um pensador ou filósofo que, no seu ato de pensar, se move numa zona de pensamento puro, sem atender às particulares necessidades e pressupostos do seu existir. O pensador existencial, pelo contrário, é aquêle cujo pensamento está determinado pelos temas, missões e dificuldades particulares da sua vida; aquêle cujo pensamento, portanto, deixa de ser fim-de-si-mesmo e

se acha ao serviço do seu existir ou da sua existência. O pensador abstrato pensa a partir de uma atitude puramente teorética e permanece, por isso, "desinteressado" no seu conhecer. O pensador subjetivo, êsse nunca é desinteressado; pelo contrário, porque o seu pensamento está enraizado no rumo de tôdas as necessidades e exigências vitais que o solicitam e condicionam, todo êle se acha interessado e comparticipante no ato do seu próprio pensar" (p. 16).

Essa posição, como vemos contrapõe-se à do materialismo dialético, mas corresponde, simultâneamente, a uma reação contra o realismo filosófico. Para o realismo filosófico o pensamento é *medido pelo ser*. A abstração, no *verdadeiro* realismo, longe de diminuir o ser ou privá-lo das suas contradições e variedades infinitas, é o meio de incluir tôdas as manifestações do Ente, por mais complexas que sejam, reduzindo-as às suas linhas gerais e aos pontos de contato ou de afastamento entre as diferentes categorias de entes, do mais concreto ao mais abstrato. A filosofia passa, assim, a ser, como de fato é, uma incorporação total e objetiva dos entes reduzidos, sem perda da sua individualidade diferencial, ao denominador comum do pensamento, que é sempre a forma mais ampla e mais profunda pela qual as coisas e os homens podem ser apreendidos e reduzidos, sem prejuizo da sua particularidade, a um índice comum.

Tanto o materialismo dialético, como o existencialismo contestam essa faculdade universal, objetiva, compreensiva, realista, *impessoal, intemporal* de compreender todos os sêres. O materialismo dialético limita essa faculdade do pensamento pelo *Tempo*. O existencialismo limita-o pela *Pessoa*. Para o primeiro, uma *verdade filosófica* é aquilo que as condições do seu tempo determinarem. E pelo têrmo *tempo,* estou aqui referindo-me ao *tempo histórico,* isto é, às condições atuais de civilização e, de modo particular, aos *sistemas técnicos de produção*. A verdade é um derivado social. É uma consequência do regime político e, em última análise, do sistema econômico. A verdade é um valor *de classe* e não de realidade ontológica. Há, portanto, uma verdade aristocrática, como há uma verdade burguesa, como há uma verdade proletária. E como a proletarização da sociedade é uma tendência irreversível da história, para êsse determinismo dialético, a única verdade autêntica é a verdade socialista ou proletária e, no momento atual, o *stalinismo*. É uma distorsão monstruosa no conceito de verdade filosófica, consequência, aliás lógica, da substituição de Deus pelos ídolos, na evolução do pensamento moderno sociocêntrico.

A êsse sociocentrismo, opõe o existencialismo o seu antropocentrismo. A verdade objetiva também se torna impossível ou insuficiente e passa a ser apenas uma função do homem incorporado ao conceito do homem-em-ação, do "homme engagé", do homem existencial. O pensamento longe de compreender e apreender as essências e existências, como nos ensina o bom senso, passa a ser um simples apêndice da própria existência, um momento "intermitente", como diz Kierkegaard, do fluxo vital que o arrasta.

Aliás, embora exista uma afinidade muito grande entre *vitalismo* e *existencialismo,* de fato não se confundem.

"Esta diversidade reside na maneira como, numa e noutra, é interpretada a "existência humana" e como esta vai, afinal, encontrar expressões nos dois conceitos fundamentais de *vida* e *existência.* Numa palavra, enquanto que, no conceito da vida, o acento tônico, por assim dizer, é colocado na riqueza das suas determinações de conteúdo, vindo assim a sobrelevar nêle o momento do seu fluido e eterno devir (vir-a-ser) sob a multiplicidade das formas, e como que o sentimento de um íntimo arrecadamento de tôda a vida individual no seio de uma vida universal (cuja origem está nas últimas representações panteístas radicadas em tôda a filosofia vitalista), — no conceito de existência, tôdas essas determinações de conteúdo como que desaparecem, para só ficar de pé o simples fato nu, não um *quid,* mas um *quod,* do existir, a que se acham referidos todos os seus enunciados" (*op. cit.,* p. 29).

Quer dizer, o vitalismo pretende dissolver o sujeito na multiplicidade e na riqueza vital dos objetos. A vida absorve o homem. O homem perde-se na vida. O homem é menos do que a vida. O homem só se humaniza dissolvendo-se na vida. Êsse, o sentido do vitalismo, ao passo que o existencialismo faz o contrário. Dissolve a vida no homem. Coloca o indivíduo acima do fluxo vital. Êsse só toma a forma completa das suas possibilidades, individuando-se no ser humano. A *existência humana* é maior do que a existência vital. A vida só se vitaliza no homem. O homem só se humaniza totalmente incorporando a si tôda a vida. De modo que a filosofia, como vimos, passa a ser uma dissolução do pensamento abstrato no existencial, no vital, nas contradições do universo todo, que o sujeito faz seus. Existencialismo é subjetivismo absoluto, é antropomorfismo. Vitalismo é naturismo absoluto, é panmorfismo.

O existencialismo faz da existência um conceito de interiorização absoluta, ao passo que o vitalismo é exteriorização

integral. "A existência, no sentido desta filosofia (existencialista) nada tem que ver com essa existência puramente exterior do homem. Pelo contrário, significa, em completa oposição a isso, o último e mais íntimo núcleo da vida do homem, o seu mais profundo e incondicionado centro de existência" (*op. cit.*, p. 21).

O contraste entre a exterioridade e a interioridade, entre o *mundo* e o *eu*, é outro fundamento do existencialismo.

"Aquêle sentimento, sobretudo idealista e romântico, de uma íntima confiança e segurança que o homem depositava no seu "mundo", desaparece e, pelo contrário, êste surge agora aos olhos do homem como algo não só de estranho mas inóspito — algo de tenebroso e ameaçador, que lhe causa mêdo e de que êle tem de defender-se... Em vez dessa ordem natural já dada, em que o homem julgava ser sua missão participar e integrar-se, surge agora, para êle, a necessidade de criar, por suas próprias mãos, êle próprio, uma ordem que será a ordem do seu espaço vital" (*op. cit.*, p. 53).

Explica-se assim o êxito que o existencialismo teve, por volta de 1930, na Alemanha, e o motivo da adesão de Heidegger à geopolítica de Haushoffer e ao imperialismo de Hitler.

Quando Sartre nos fala no homem, que é o que êle próprio faz de si, reproduz apenas o conceito de *Geworfenheit* (de *Werfen*, lançar, atirar), com que Heidegger caracteriza a posição do homem no universo. Largado, atirado à vida, projetado, mas procurando compensar essa *passividade* original por um ateísmo febril, em que constrói o seu próprio "espaço vital", sem nenhuma limitação que não seja a das suas próprias fôrças. E sempre *em luta* com o mundo e em *defesa* contra o mundo. A coexistência, embora para os existencialistas seja sinônimo de existência ("*Dasein ist wesenhaft Mitsein* — Heidegger), não é uma condição de harmonia, mas de antítese. Hobbes, e não Rousseau, está nas fontes dessa concepção.

"Esta comunidade de vida não é encarada, na filosofia existencialista, como algo de valioso, isto é, como algo que necessàriamente contém em si o indivíduo e lhe promove o desenvolvimento. Pelo contrário, é encarada como algo que priva o homem de abraçar a autenticidade da sua existência" (*op. cit.*, p. 67). O que não impede que o existencialismo procure sempre sair dessa solidão do homem, por um ativismo que o leve de novo à comunidade. Jaspers diz que: "eu não posso sequer ser eu próprio senão na minha comunicação com os outros" (*op. cit.*, p. 77). Assim Heidegger e Sartre. Mas, como não podem fugir ao postulado inicial da

contradição entre o homem e o mundo, falam como Jaspers "in liebendem Kampf", em luta amorosa. Porém, como o existencialismo desliga o homem de tôda a fidelidade, já que o entrega a si mesmo e à sua projeção, bem se vê que essa *comunidade* existencialista ou se traduz por um feroz individualismo ou por um ainda mais feroz totalitarismo. A concepção existencialista do homem e da comunidade, explica bem a luta contínua e insolúvel entre individualismo e coletivismo, entre capitalismo e comunismo, entre liberalismo e socialismo, entre os extremos que atraem, contraditòriamente, os homens e povos do nosso século, como bolas de tênis num jôgo de semideuses displicentes...

Outro conceito fundamental do existencialismo é o de *situação*. "A filosofia existencialista expressamente acentua não ser a "situação" algo de fortuito, ocasional ou extrínseco. A "situação" é, pelo contrário — acentua essa filosofia, — alguma coisa de essencialmente inerente ao "estar-aí" ou existir do homem. Êste é sempre, por definição do próprio conceito, o de existir em uma determinada situação, à qual não pode fugir. O homem acha-se em todos os momentos da sua vida prêso dentro dêle, como algo que lhe é dado, que êle não procurou, que pouco se comove com os seus desejos e necessidades e que até mesmo o oprime como um fator estranho e hostil... Se o "estar-aí" é sempre o estar numa dada "situação", isto não impede, porém, que esta situação não se modifique. Muito pelo contrário: tais situações modificam-se constantemente. Nem tampouco, por outro lado, o fato da referida situação exclui que o homem possa exercer sôbre ela também uma certa influência. Mas, esta influência, exercida pelo homem sôbre a sua situação, não pode consistir numa ação direta e imediata" (*op. cit.*, p. 87).

Como se vê, nada de mais contestável do que aquela afirmação de Sartre de que — o homem, para os existencialistas, é liberdade. A sua liberdade, na filosofia existencialista, está radicalmente tolhida pelas situações em que se encontra, pela sua contradição formal com o "mundo", pela sua impossibilidade de atingir a transcendência, que não existe ou, se existe, não modificaria em nada a existência do homem e do mundo. É uma liberdade puramente nominal e não real. É a liberdade de se proclamar *livre*, quando, de fato, arrastado por uma correnteza que o leva para onde *ela* o leva e não para onde, na realidade, êle quer ser levado. O domínio *absoluto* que o homem existencial pretende ter sôbre Deus e a Natureza, acaba reduzindo-se a um servilismo e a uma passividade, em que as *situações* superam tôdas as

deliberações pessoais e tôda a possibilidade de entender a si mesmo e ao universo, bem como de dirigir a sua vida ou modificar as condições da vida alheia.

"É exatamente pelo fato de tais "situações" se oporem a tôda a possibilidade de o homem alcançar uma concepção coerente e harmônica do universo em que descança, que elas, pelo outro lado, alimentando a sua inquietação, a cada passo o impelem para a frente" (*op. cit.*, p. 93).

O paradoxo existencialista de um pessimismo-ativista, está contido nesse jôgo de *situações* que dominam a vontade e acicatam a esta para procurar novas situações, que, por sua vez, vão dominar de novo a liberdade, pois, em última análise, o que existe é a falida projeção da *Geworfenheit* e a energia humana acaba sempre sendo utilizada em vão. Daí o pessimismo substancial da filosofia existencialista.

"São, numa palavra, os sentimentos da angústia e do desespêro, da melancolia e do tédio, que imprimem à filosofia existencialista a sua fisionomia fundamental e inconfundível" (p. 95).

É no sentimento de *angústia* que o existencialismo coloca a mais forte acentuação. "O mais original na descoberta do Existencialismo consiste, precisamente, em ter surpreendido o verdadeiro significado filosófico da angústia, como condição indispensável para poder produzir-se a "existência" autêntica do homem". (p. 96).

Nesse ponto, a filosofia existencialista redescobriu um dos fundamentos da concepção cristã da vida, que o racionalismo filosófico e o materialismo naturalista tinham totalmente desconhecido. "Justamente a angústia é um fato necessário para acordar o homem do seu sono, do vegetar da sua vida banal e sem pensamento, de todos os dias. Tem, como tal, uma fôrça única para êste efeito. É ela que arranca o homem à miséria da sua queda em poder do mundo e o coloca em condição de poder assumir a verdadeira e autêntica missão da sua "existência" (p. 101).

Quando se considera o homem moderno, particularmente o homem burguês, no seu otimismo satisfeito, ou o homem revolucionário, no seu pessimismo arrogante e ditatorial, — é certo que a angústia aparece como um sentimento libertador, que abre a inteligência humana à compreensão de mistérios e de qualidades na vida, que, de outro modo, lhe estariam fechados. Mas, quando se considera quanto essa angústia pode *diminuir* o homem, quanto êsse sentimento de impotência pode despertar as paixões mais inferiores do animal em nós; quanto o mêdo desumaniza o homem e o torna dócil à prostituição do seu corpo e da sua alma, vemos

como essa superestimação da angústia é tão falsa como a sua subestimação burguesa ou racionalista. A angústia, como tôda a paixão, é uma arma de dois gumes, que vale não *em si* e sim pelo modo e pelo fim como é empregada. Não é um privilégio do homem, algo de positivo, como afirmam os existencialistas. É um caminho que pode levar ao bem e ao mal, à elevação ou à degradação, e, portanto, não pode ser cultivado apenas como uma *virtude* e sim como uma *virtualidade.*

A psicologia existencialista, partindo dessa superestimação da angústia, valoriza também, de um modo desproporcionado, os sentimentos periféricos da angústia, o tédio, a melancolia, o mêdo e o próprio desespêro. Em tudo isso se sente a deificação de circunstâncias sociais e psicológicas contemporâneas, que o homem do século XX procura justificar, como o do século XIX procurou justificar as virtudes otimistas da confiança em si, da audácia, da tenacidade, da luta pela vida, da crença no progresso, que as circunstâncias do tempo justificavam.

O existencialismo é assim um historicismo. "Heidegger nada mais fêz, com efeito, do que denunciar-nos a essência da filosofia existencialista quando escreveu estas palavras: "tôda a existência tem, de fato, a sua história ou pode tê-la, visto que o ser dêste "sendo" é todo tecido de historicidade" ("Sein und Zeit", p. 382), com tais palavras, tôda a história, em sentido objetivo, é reduzida à historicidade do homem em sentido subjetivo" (*op. cit.,* p. 176).

Essa historicidade, tanto objetiva como subjetiva, porém, exclui tôda a idéia de progresso. Ao contrário, baseia-se no conceito nietzscheano do "eterno retôrno".

"Se, portanto, no domínio do existencial, fica assim excluída tôda a possibilidade de progresso, a posição existencialista perante a herança do passado e a sua própria missão — há que concluir — não poderá definir-se melhor do que como um "eterno retôrno" ou repetição apenas de uma possibilidade de existência que também se herda. Apropriação existencial de alguma coisa nada mais é aqui do que reapropriação do que já uma vez foi apropriada" (*op. cit.,* p. 182).

Daí vem a exaltação do *momento presente,* que é um dos traços essenciais do existencialismo.

"A chamada repetição não é, afinal, senão a forma que reveste aquela intensidade máxima da verdadeira existência, dada a qual o homem fàcilmente desiste de se refugiar no passado ou no futuro e, pelo contrário, procura *concentrar no momento presente* tôdas as suas energias" (*op. cit.,* p. 186).

A conclusão de Bollnow, no final da sua magnífica exposição da filosofia existencialista, que muito sumàriamente procurei sintetizar, não é apologética, mas tampouco negativa.

"A filosofia existencial foi, de certo modo, o último lugar de refúgio para o espírito, num mundo que, de repente, perdera todo o seu sentido. Mas, independentemente do significado histórico que a filosofia existencial teve para o seu tempo, quais ainda os seus resultados e conquistas definitivas para nós? Tais resultados, podemos agora apreciá-los numa dupla direção. Por um lado, há que reconhecer o considerável alargamento de território que a Filosofia geral ficou devendo à filosofia existencial. Foram, sem dúvida, conquistadas novas províncias. Pode mesmo dizer-se que foram nela incorporados domínios inteiros da especulação até aí ignorados; outros, embora já explorados, passaram a sê-lo de outra maneira e sob uma outra luz. O rendimento da reflexão existencialista, no seu conteúdo material, é já coisa de monta. Os problemas da angústia e da morte, o do lado noturno da existência, os da temporalidade e historicidade do homem, a que nos referimos apenas ràpidamente, poderiam já servir de exemplo do que acabamos de dizer. Mas, há ainda um outro lado a considerar no balanço de resultados da filosofia existencial. Esta assume, também, um alto significado no que toca ao novo sentido de um "absoluto condicional", que voltou a conquistar para o pensamento filosófico. Nas suas relações com a história é onde êste aspecto e esta significação do Existencialismo aparecem mais marcadamente postas em relêvo. A filosofia existencial, antes de mais nada, permitiu aqui operar uma importante volta-face. Esta consistiu em, ao mesmo tempo que se reconheceu a relatividade de tôdas as formas históricas da vida, vir afirmar, por outro lado, de novo, o valor *absoluto* e *incondicional* do próprio esfôrço humano, histórico em si mesmo. Isto é: permitiu uma nova afirmação da historicidade como base e meio para se atingir a verdadeira e autêntica grandeza da existência humana. Por outras palavras: foi outra vez conquistado por esta Filosofia um novo sentido de Absoluto, qual é o atribuído à dimensão e ao esfôrço históricos, situados para além da relatividade de tôdas as soluções dadas no tempo" (pp. 200-201).

Essa atribuição de um "valor *absoluto* e *incondicional* do próprio esfôrço humano histórico em si mesmo" é um dos *mitos* do nosso tempo, a que o existencialismo veio dar corpo. Não considero essa conquista do existencialismo, nem como algo de definitivo, nem como algo de benéfico. Não será de-

finitivo, pois o esfôrço *humano* tem sempre um valor relativo e não absoluto, de modo que nenhuma filosofia que lhe atribua valor *absoluto* poderá ser definitiva. Não é benéfica essa conclusão, pois tôda a atribuição de um valor *absoluto* a uma entidade relativa, se traduz por uma dispersão da natureza das coisas e, por isso mesmo, por uma inversão fatal de valores e pela multiplicação dos mitos e das paixões, que tanto caracterizam a história dos nossos tempos. O existencialismo é bem a filosofia *do nosso tempo* quando atribui êsse valor *absoluto* e *incondicional* ao esfôrço humano temporal e histórico. Mas, daí a concluir que essa sua conclusão seja definitiva e benéfica, vai um passo que não devemos dar. Voltaremos, no fim dêste ensaio, a considerar algumas das consequências benéficas do existencialismo.

Bollnow, aliás, passa logo a considerar "os limites da filosofia existencial". Êsses limites encontra-os na hipertrofia da subjetividade e na desvalorização consequente "de todos os temas materiais, mesmo os mais legítimos", como sejam: "o que respeita ao mundo real da Natureza que envolve a vida do homem; o da vida natural em sua imediatidade; o das suas raízes na comunidade, especialmente na família, no povo e no Estado; e, por último, o da história entendida como *processo* supra-individual, permanente e criador" (*op. cit.*, p. 201).

O Existencialismo desemboca num relativismo absoluto. E, como tal, — "vem afinal a atingir a fronteira extrema até onde o impeliu a lógica interna do seu movimento de auto-superação; aí o único caminho que se lhe abre é o que conduz do desespêro a uma nova Fé... Mas, tôda a fé é já, por definição, uma fé com conteúdo... Qual, porém, a espécie dessa nova Fé, de que só pode vir a salvação? A resposta a essa pergunta já não pode dar-no-la a Filosofia existencial" (p. 208).

O existencialismo não é, pois, uma porta que se feche, mas uma janela que se abre. É bem uma filosofia indefinida para uma época de transição. O perigo é que a maioria dos seus adeptos fazem do seu relativismo um novo absolutismo, da sua temporalidade uma negação da transcendência, do seu pessimismo um ativismo pelo absurdo, da sua contradição uma lei da vida total, do seu homem existencial uma criatura em eterna disponibilidade à indistinção consubstancial a todos os valores.

A longa síntese que fizemos da exposição do pensamento existencialista, feito por Bollnow, faz com que resumamos ao extremo o que nos diz Jollivet. Depois de mostrar os vários caracteres existencialistas, a que voltaremos no próximo ca-

pítulo, procura Jollivet, como o fêz Bollnow, o que há de *comum* entre essas correntes.

"Há, com efeito, entre os existencialistas uma recusa unânime em considerar a existência como uma coisa que se pudesse abstrair e conhecer de fora, como dado objetivo. O seu caráter absolutamente essencial é o da subjetividade e, como tal, está para lá de todo o saber, irredutível a tôda a espécie de conceptuação. Êsse é, realmente, um aspecto do existencialismo de Kierkegaard e de Jaspers, mas é dificil de atribuí-lo, de modo absoluto, a Heidegger e a Sartre e é tão pouco característico do existencialismo que podemos encontrá-lo, mais nítido e ainda mais claro, em doutrinas de inspiração muito diferente... Se, com efeito, para Aristóteles e Santo Tomás, o saber filosófico tem por matéria as essências, tais como o pensamento conceptual as elabora, a existência não pode jamais ser conceptualizada e deduzida. Por mais diferentes que sejam as razões por êles invocadas, nesse ponto, não afetam a sua afirmação fundamental que não há nem pode haver uma ciência da existência como tal, isto é, do *ato de existir*. Sob êsse aspecto a existência é: *extra genus notitiae*. Ela só pode ser apreendida por uma intuição irredutível ao conceito ou posta como *condição absoluta* da inteligibilidade. Se, pois, o existir, para êles, é e deve ser necessàriamente excluído, como tal, do saber filosófico, a ciência do ente enquanto ente, não tem por objeto senão um ser indiferente à existência — isso mesmo é que marca, aos seus olhos, os limites da filosofia e atribui um caráter de relatividade e de inacabamento substancial a tôdas as suas asserções e construções... O existir, por si mesmo, por mais numerosos e plásticos que sejam os conceitos que exprimem a sua natureza ou propriedade, não deixará jamais esgotar a sua singularidade irredutível. Nenhuma doutrina tem, como essa, o sentido da subjetividade consubstancial do existir e do mistério que êle opõe a tôda a tentativa de objetivação" (*Régis Jollivet*, "Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre". ed. de Fontenelle, 1949, p. 19).

Como se vê, nada de mais falso do que atribuir ao tomismo qualquer sacrifício das existências em benefício das essências ou qualquer hipertrofia da razão. O existencialismo é que, pretendendo construir uma ciência da existência (coisa julgada impossível pelo tomismo, pois que "a vida transborda do conceito" e, portanto, a existência supera a essência e só as essências são susceptíveis de ser reduzidas a conceito), conceptualiza a existência e, por conseguinte, nega-lhe a irredutibilidade que o existencialismo lhe quer atri-

buir. "O existencialismo, assim compreendido, leva à negação da existência" (*op. cit.*, p. 20).

De qualquer forma o existencialismo é um panteísmo, pois que faz da temporalidade, não um conjunto de ato e potência, mas ato-puro, que é a essência divina. Quando os existencialistas fazem pião em tôrno da asserção fundamental do primado da existência sôbre a essência, é que tornam a essência obra da existência.

"As consequências dessa doutrina onde a existência não tem uma natureza ou uma estrutura, quer dizer, é posição pura e absoluta (quaisquer que sejam os diferentes sentidos e entretons dessa fórmula), são imediatamente deduzidas pelos existencialistas. Resumem-se nessa asserção fundamental de que a realidade que pertence à existência, não podendo ser ligada a nada que seja distinto dela mesma, é *contingência radical* e *irremediável finito*. A existência está "jogada-aí", em tal abandono que repousa apenas sôbre si mesma e só pode contar ùnicamente consigo. Quer dizer que (existência) é essencialmente "liberdade", nesse próprio sentido em que não depende de nada mais do que de si. Liberdade significa então contingência absoluta e define adequadamente o ente da existência. Daí se segue que a existência só pode ser compreendida sob o aspecto de uma história... A existência não comporta nenhuma potencialidade: o que ela pode ser está sempre em ato, e os seus possíveis são apenas uma expressão do que ela é em ato. Logo, a realidade da existência só pode consistir em temporalizar-se. Ela identifica-se com a sua história e com o passo original pelo qual a liberdade, que ela é, a constitui e, ao mesmo tempo, a limita e a fecha. Realmente, não é nada mais... A existência não tem espessura alguma, assim entendida, pois que não se apoia em outra coisa senão em si própria... Fora da liberdade não há nada e a liberdade mesma, isto é, a existência da realidade humana é êsse *nada*, pelo qual ela escapa à passividade e ao determinismo do em-si e constrói a sua própria essência" (*ib.*, p. 23).

Essa exaltação do Nada é inclusive um dos pontos originais e paradoxais da filosofia de Sartre. A posição filosófica sempre foi uma tentativa de passar do Caos ao Cosmos, refazendo a obra da criação. A posição existencialista, e particularmente a de Sartre, é fazer o caminho contrário, passando do Cosmos, que é o *En-Soi*, ao Caos, ao Nada, que é o *Pour-Soi*.

Jollivet termina por definir o existencialismo como sendo: "o conjunto das doutrinas segundo as quais a filosofia

tem por objeto a análise e a descrição da existência concreta, considerada como ato de uma liberdade de que se constitui ao afirmar-se e que não tem nem outra gênese nem outro fundamento a não ser essa afirmação de si" (*op. cit.*, p. 24).

Eis aí como, pela palavra dos próprios existencialistas e dos mais objetivos dos seus expositores, se apresenta o Existencialismo, nos nossos dias.

CAPÍTULO II

FONTES HISTÓRICAS DO EXISTENCIALISMO

Tôda a filosofia ou todo o conjunto de sistemas filosóficos é produto de quatro elementos: uma corrente histórica, o espírito do tempo, uma ou mais personalidades geniais e a maior ou menor adequação à verdade.

Êsse último é, sem dúvida, o seu principal elemento. Existe uma verdade intrínseca das coisas, independente do nosso conhecimento. As coisas *são,* de certo modo. Que nós tenhamos delas uma noção verdadeira ou falsa, ou que não tenhamos noção alguma, tanto faz. Nós não acrescentamos nada às coisas, tais como são na sua realidade intrínseca. O que nós procuramos é fazer dêsse mundo das essências e das existências uma idéia quanto possível adequada. Tôda a filosofia ou tôda a corrente filosófica é uma aproximação, maior ou menor, de uma verdade que existe independente de nós e de que nós nos aproximamos mais ou menos, segundo a veracidade maior ou menor da nossa inteligência e do modo com que a aplicamos ao mundo dos sêres.

Essa adequação à verdade depende, antes de tudo, da genialidade do homem. O segundo elemento é pois o grau de inteligência do filósofo. O primeiro é puramente objetivo. É preciso partir do que é, do ser tal qual se apresenta em si, antes e fora da nossa apreensão. Mas, a filosofia é precisamente um modo de apreensão muito amplo, muito geral, pelas causas supremas, pelos elementos mais universais. E êsse modo depende do grau de genialidade de quem o emprega.

O filósofo é um revelador dos mistérios essenciais e existenciais, na medida em que uns e outros são acessíveis ao modo de os compreender. A rigor, o filósofo só toca as essências. O artista é que toca as existências. A tendência moderna, que antecedeu ao existencialismo, mas de que êle usa abundantemente, de fundir filosofia e arte, nada tem em si de condenável, desde que conserve para cada domínio as suas especificações. Foi, aliás, o que fêz um existencialista como Gabriel Marcel, que não aceita aquela redução universal dos

valores à contingência, que vimos ser um dos sinais do existencialismo corrente. Procurou juntar filosofia e arte, mas sem as confundir. Em geral são confundidas e geralmente em prejuízo da filosofia, que no consenso de muitos, senão da maioria, está hoje reduzida apenas a ser um modo estético e não científico de tratar a realidade.

Mesmo conservando à filosofia a sua natureza científica, não é possível negar a influência do grau de penetração especulativa *do filósofo,* no modo de ir à realidade, de estabelecer a ponte entre o pensamento e o ser, entre o espírito e o mundo.

Os filósofos, porém, não são personalidades isoladas. Constituem uma corrente ao longo dos séculos. Corrente que se manifesta sob modalidades, por vêzes as mais contraditórias entre si, mas que se distribui por certas famílias de espírito, que tanto no espaço como no tempo, ora se aproximam, ora se repelem. Em todo o sistema ou conjunto de sistemas, como é o caso do existencialismo, podemos investigar as suas origens históricas. É o que faremos sumàriamente neste capítulo, como em seguida veremos em que sentido o *espírito do tempo* atua no existencialismo, como atua em todos os sistemas filosóficos, por mais objetivos que sejam. Como disse De Bruyne, o próprio tomismo, que é uma filosofia que recusa ser um sistema individual ou temporal, no extremo oposto ao existencialismo que nasceu do nosso tempo, o próprio tomismo não escapou à sua vinculação com a Idade Média, embora em aspectos que não afetam a sua intemporalidade substancial:

— "Todo o sistema filosófico é o produto da reação de uma individualidade poderosa sôbre o seu meio cultural... O próprio Santo Tomás não escapa à lei comum. A pretendida impessoalidade do seu sistema trai precisamente a personalidade muito rara do seu autor... Além disso, o espírito humano é essencialmente progressivo, já que abstrai todos os seus conhecimentos da experiência sensível, sempre em movimento. "É, pois, natural que caminhe do confuso ao distinto, que chegue gradativamente do conhecimento obscuro à ciência perfeita; a filosofia, como a arte, é um desenvolvimento contínuo" (I.ª, IIae., q. 97, a. 1) ... Daí o caráter universal da reflexão filosófica. Santo Tomás revela-se infinitamente compreensivo: não é um indivíduo, é todo o gênero humano que constrói a ciência e a filosofia... "Um só homem de gênio, pelo resultado dos seus estudos, só pode trazer à ciência uma contribuição mínima, quando consideramos a imensidade da verdade total. E, no entanto, é da agregação e da boa colocação dessas inúmeras verdades par-

ticulares, escolhidas e reunidas, que algo de grandioso se levanta" (Meta. II, lect. I). Quanto ao tempo, é êle, de certo modo, o "inventor da verdade" e o melhor dos colaboradores. É graças ao tempo que o sábio isolado se aperfeiçoa, clareando cada vez mais as suas idéias. "É graças ao tempo que a obra coletiva se completa, no sentido em que cada pensador se forma, graças às descobertas dos seus predecessores, acrescentando-lhes a sua própria reflexão" (Eth. I, lect. II) ... "Pois aquêles que descobriram um aspecto da verdade, ajudam os seus sucessores a compreendê-la melhor. E aquêles que se enganaram a seu respeito, permitiram-lhes discutir com mais rigor, de modo a fazê-la surgir mais límpida" (Meta. II, lect. I) ... É preciso escutar os outros com benevolência e gratidão, mas, também, com prudência e discernimento. Um pensador não deve ser um entusiasta. Como um bom juiz, deve ouvir com atenção as explicações das duas partes. Mas, a multiplicidade dos sistemas, a diversidade das opiniões não farão nascer em nós a dúvida? Pois bem, responde tranquilamente Santo Tomás: — "não a rejeitemos. Consideremo-la ao contrário ousadamente, como faríamos de um nó difícil de desatar. Cada ciência, que se ocupa com um certo objeto, deve levantar, a seu respeito, dificuldades particulares que o homem de ciência deve levar em conta. Quanto à filosofia, estuda ela a verdade em si, em tôda a sua generalidade; que a propósito da verdade, portanto, tenha sempre em mente o filósofo a dúvida mais universal" (Met. III, lect. I) *apud Edgar De Bruyne,* "S. Thomas D'Aquin", 1928, pp. 64-70).

Foi Descartes que pretendeu quebrar a corrente dos séculos e dos filósofos, cada qual concorrendo, como dizia Santo Tomás, até com os seus erros, para o monumento coletivo da verdade. Descartes entendeu isolar o filósofo de todos os seus predecessores, colocando-o apenas em face de si mesmo e só vendo na automeditação o fundamento da realidade.

A sabedoria tomista nos ensina, ao contrário, que todos os tempos e todos os homens trazem a sua pedra ao grande edifício comum da Verdade.

A que corrente histórica de idéias se prende, pois, o existencialismo?

É na Grécia que está realmente o berço da especulação filosófica. O mundo oriental ou egípcio, como o pensamento empírico das civilizações primitivas, legaram-nos vestígios de especulação filosófica e abundantes especulações religiosas. Mas, é no pensamento grego que vamos realmente en-

contrar a fonte, não só da atividade filosófica, mas das principais correntes do pensamento ao longo da história.

Quatro me parecem ser essas posições pelas quais, mais ou menos, se distribuem todos os sistemas metafísicos, ao longo da história: o realismo, o idealismo, o humanismo e o cepticismo.

O realismo parte da manifestação empírica dos fenômenos, tais como se apresentam aos nossos sentidos. Pela observação e pela elaboração dos conceitos, adquiridos através do movimento crescente e gradativo de abstração, chega a inteligência humana a construir uma imagem do universo, *que corresponde ao que é,* na medida em que a inteligência humana pode reduzir a si tôda a variedade de sêres, do pensamento potencial ao pensamento atual. Há muitos modos de entender êsse realismo, mas todos êles partem da dualidade entre o pensamento e o seu objeto e operam gradativamente, por um esfôrço de generalização, ao fim do qual a inteligência pode atingir uma imagem adequada da realidade, desde a mais concreta à mais transcendental. Êsse realismo, longe de excluir o mistério, a incompreensão, as limitações da capacidade intelectiva, opera *respeitando a realidade* e fazendo desta a medida da inteligência. E não da inteligência a medida da realidade, como o idealismo.

O pensador grego que representa a fonte suprema dessa atitude filosófica é, sem dúvida, Aristóteles.

Quanto ao idealismo, opera em sentido oposto. Parte da realidade das idéias para descer à observação dos sêres existentes na realidade sensível. A filosofia, em vez de ser uma marcha ascendente, é descendente. Em vez de partir das coisas às idéias, desce das idéias às coisas. As existências são diminuições das essências. O pensamento está naturalmente adequado às essências e delas, por ablação, é que chega às existências empíricas e individuais. Enquanto o realismo começa por tomar conhecimento dessas existências e só por um esfôrço de abstração chega às essências, que são o seu próprio domínio, — o idealismo opera diretamente no domínio das essências e desce às existências, como a um mundo diminuído e acidental. O mundo exterior deixa de medir o mundo interior. As essências constituem, em certas formas de idealismo, pura projeção do pensamento. O mundo das entidades autônomas fica subordinado ao das entidades projetadas. É o pensamento que constrói o mundo. Passa a ser êle a medida das coisas. Essa projeção, porém, não é antropomorfa. É a de um espírito impessoal de que o homem participa, mas perante o qual tem tão pouca au-

tonomia como as próprias coisas. O pensamento humano é apenas um *momento* do Espírito, uma forma inferior de Idéia, qualquer coisa de derivado e não de último. O idealismo, como o realismo, pode, ou não, ser teocêntrico, mas na sua forma pura e original era-o do modo mais formal.

Na filosofia grega, a figura que encarna o idealismo é, naturalmente, a de Platão.

Quanto ao humanismo, é uma terceira posição, na qual o ponto de partida da meditação filosófica já não é nem a realidade sensível, nem a idéia substancial, mas o próprio homem. Na Grécia, o filósofo que nos dá a chave inicial dessa posição é Sócrates. Para Sócrates, a filosofia era o homem. A sua dialética era revelar o homem a si mesmo. Era fazer cada homem encontrar a sua própria realidade e, através dela, a verdade das coisas que há no fundo da natureza humana. Sócrates não escrevia nem ensinava: conversava, discutia, procurava que cada homem descobrisse a verdade por si mesmo.

Essa colocação do homem no centro do universo, como base de tôda a filosofia, por mais que seja anterior ao realismo e ao idealismo, continua a ser, ao longo dos tempos, um meio de resolver a antinomia dos dois sistemas.

Finalmente, em face de Sócrates, como o próprio terreno em que atua o semilendário iniciador de todo o pensamento filosófico ocidental, encontramos na Grécia os sofistas.

E que são os sofistas? São os representantes do individualismo. São as expressões dessa redução do pensamento ao puro âmbito individual. São os delegados dessa posição, que se contrapõe à dos filósofos em sentido autêntico; a do cepticismo, da dúvida, da crítica sistemática.

A filosofia é, por excelência, a tentativa de vencer a barreira que existe entre o pensamento e o ser, entre o Homem e o Universo.

Ora, o cepticismo apresenta-se como o negador dessa possibilidade. É o opositor, é o negador, é o destruidor. O céptico emprega o pensamento em sentido oposto ao filósofo. Enquanto êste procura encontrar uma chave para o mistério do universo, uma luz para corrigir as trevas em que nos debatemos, o cepticismo ou o individualismo filosófico, o relativismo ou o negativismo, vêm-nos dizer que tudo é contradição, que tudo é arbítrio, que tudo é fruto de uma atitude que não pode ser comprovada objetivamente e que a posição do homem em face do universo é a da ignorância absoluta, a da possibilidade de construir tantos sistemas de explicação quanto o engenho e a invenção individual o permi-

tirem. Todo o esfôrço filosófico de Sócrates, pai da filosofia universal, como o de todos os demais tipos de filósofos — humanistas, realistas ou idealistas, — tem sido sempre o de lutar contra o individualismo e o cepticismo filosóficos, organizados ou latentes, individuados em sistemas ou difusos no fundo negativista e contraditório da própria alma humana.

Dessas quatro fontes gregas da filosofia, a qual ou a quais podemos atribuir a paternidade mais remota do existencialismo?

Creio que à terceira, no que o existencialismo tem de alheio, e à última, no que tem de seu. Socratismo e sofística, já que o existencialismo exalta a contradição, constituem as fontes remotas do existencialismo moderno.

Socratismo, no substrato humanista da filosofia existencial. Já vimos o seu antropocentrismo. Vimos que ela coloca o homem no centro do universo, embora um homem desumanizado. O subjetivismo absoluto é a sua posição de partida. Sartre tem razão em dizer que o existencialismo é uma forma de humanismo. Trata-se de saber que forma de humanismo. É um humanismo inumano, sem dúvida, pois a hipertrofia ilegítima que atribui ao ser humano termina por negar a existência de uma natureza humana e por subordinar tôda a liberdade a "situações" de tipo puramente inumano ou, pelo menos, extra-humano. O relativismo absoluto, a entrega ao historicismo, à pura contingência, que vimos serem alguns dos caracteres do existencialismo, tudo isso é de ascendência sofística. A filosofia considerada como uma atividade exclusivamente ligada à existência e não à essência, é a confusão da filosofia com a arte e, portanto, a redução do universal ao individual, do objetivo ao subjetivo. Ora, tudo isso é o que encontramos na sofística helênica, como no cepticismo filosófico de todos os séculos.

Quando Bollnow nos diz que o existencialismo se abre para uma nova Fé, é depois de passar por uma destruição absoluta de todos os valores, por um incêndio universal. É pelo desespêro total que se tenta justificar essa filosofia, como se procurou justificar o *dadaísmo,* por exemplo, na literatura de após-guerra de 1920, como sendo um meio de fazer tábua rasa de tôda a estética, sobrecarregada e cansada, para permitir às novas gerações começarem de novo.

O existencialismo é uma forma de destrutivismo filosófico, como o supra-realismo foi um destrutivismo literário. Ambos estão, não apenas no fim de 25 séculos de meditação, mas no início. Não há na história uma criação e uma invenção contínuas. Há, pelo contrário, uma coexistência de

várias tendências, que ora se manifestam ora se atenuam ou mesmo desaparecem.

Podemos dizer que em tôdas as épocas há uma filosofia dominante e várias recessivas. O existencialismo é a filosofia dominante na nossa época. Isso não quer dizer, entretanto, que seja uma criação espontânea da nossa época. Socratismo e sofística são os seus protoparentes, na idade helênica.

E ao longo dos séculos, podemos ver, em várias posições filosóficas dominantes, os mesmos caracteres ou caracteres aproximados daqueles que, na Grécia, opuseram Sócrates a Górgias e hoje incluem homens também tão substancialmente diversos como Jaspers e Sartre.

O nominalismo medieval, por exemplo, foi uma forma filosófica que, precisamente, vinha acentuar o primado do individual sôbre o universal e, portanto, da existência sôbre a essência. O tomismo, ao contrário, herdeiro do aristotelismo, é uma filosofia dos universais e das essências, embora repouse sôbre a primazia da existência. Essa primazia, entretanto, representa o extremo oposto ao antiessencialismo existencialista. Como se opunha à negação dos universais por parte dos nominalistas, cuja tentativa era, como a dos existencialistas modernos, fazer do existencial, e portanto do individual, um objeto de ciência. É a única realidade.

Houve, pois, na posição nominalista, alguma coisa ao menos que a aproxima do moderno existencialismo. Por ela passa a corrente socrático-sofística — por mais que nos repugne juntar essas duas antíteses, o que entretanto se justifica, até mesmo pela exaltação que o existencialismo fêz da condição contraditória da própria realidade — no seu caminho através dos séculos, até desaguar no existencialismo moderno.

Quando chegamos ao fim da Idade Média, e à grande revolução cartesiana, não podemos também deixar de reconhecer, nessa nova posição filosófica algo de semelhante ao que anima os modernos existencialistas.

Vimos, realmente, que Descartes deslocou o ponto de partida da meditação filosófica, do ente impessoal, universal e objetivo, para o ente pessoal, individual, subjetivo. A única certeza que Descartes encontrava era a do homem. Não a do homem-natureza, como Sócrates, do homem-universal, do homem-humanidade do humanismo socrático. Mas, do homem individual, do homem-eu, do homem-razão-pessoal, do homem em que se opunham *pensée* e *étendu*. Êsse *homo-intellectualis* puro é que ia duvidar de tôdas as certe-

zas, para recomeçar tudo de novo, de si mesmo, da sua própria experiência *cogitativa*.

Bem sei que o racionalismo cartesiano é substancialmente diverso do subjetivismo existencialista, como muito bem lembrou Jean Wahl, que divide em três fases a história do existencialismo, num livrinho, aliás, cujo título está longe de corresponder ao conteúdo:

"Trata-se logo de opor a filosofia da existência às concepções clássicas da filosofia, tais como vemos, seja em Platão, seja em Spinoza, seja em Hegel... O último dos filósofos dêsse tipo é Hegel e foi êle que mais longe levou o esfôrço de compreender o mundo racionalmente. Por outro lado, êle diverge dos outros, pela insistência que nêle encontramos em relação ao vir-a-ser (devenir), pela importância por êle atribuída ao *devenir*. Nesse sentido, êle já não é um filósofo do mesmo gênero que Platão, Descartes ou Spinoza... É contra essa concepção (racionalista) que se levantou aquêle que podemos chamar o fundador da filosofia da existência: Kierkegaard. À procura da objetividade que êle encontra em Hegel (e poderíamos também dizer em Descartes, para quem o *cogito* individual é apenas um ponto de passagem para o objeto. — N. do A.) e à paixão e ao desejo de totalidade êle opõe a idéia que a verdade está na subjetividade... O segundo momento na história da filosofia existencial ocorre quando a reflexão de Kierkegaard é traduzida em têrmos mais intelectuais por dois filósofos alemães Jaspers e Heidegger... Chegamos ao terceiro momento desta breve história da filosofia da existência. Alguns jovens filósofos franceses, entre os melhores, encontraram nas idéias de Heidegger qualquer coisa de novo e pouco habitual e que responde à sua própria angústia. Já havia ocorrido em França, de modo independente de Heidegger, e, entre outros, com Gabriel Marcel, qualquer coisa que poderia ser comparado com a sua filosofia" (*Jean Wahl*, "Petite histoire de l'existentialisme", 1947, pp. 14-52). Jean Wahl procura definir a oposição entre o existencialismo de Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, que são os "jovens filósofos" a que se refere, e as filosofias que o precederam:

"Demos simplesmente algumas regras para a distinção entre os existencialistas e os não-existencialistas. Se você diz: o homem está neste mundo, um mundo limitado pela morte e pôsto à prova pela angústia; o homem tem uma compreensão de si mesmo como essencialmente preocupado, curvado ao pêso da sua solidão no horizonte da temporalidade, reconhecemos imediatamente a acentuação da filoso-

fia heideggeriana. Se você diz: o homem, por oposição ao "en-soi" (isto é, o mundo fora do sujeito. — N. do A.) existe "pour-soi" (isto é, na projeção do eu individual no mundo exterior — N. do A.), sempre em movimento, e se esforça em vão para operar essa união entre o em-si e o por-si, reconhecemos a acentuação do existencialismo sartriano. Se você diz: eu sou uma substância pensante, como Descartes o disse, ou — as coisas reais são as idéias, como disse Platão, ou — o Eu acompanha tôdas as nossas representações, como o disse Kant, movemo-nos já então numa esfera que não é mais a filosofia da existência" (*Jean Wahl, op. cit.*, p. 59).

Jean Wahl esqueceu-se apenas da única filosofia, — por isso mesmo chamada perene, da linha Aristóteles, Santo Tomás (Leibnitz), Maritain, para só falar em alguns grandes marcos, por vêzes contestáveis como Leibnitz — do único realismo capaz de reconciliar, numa unidade harmoniosa, o subjetivismo dos idealistas e o objetivismo dos realistas.

Mas, a deslocação inicial cartesiana se não é precisamente a deslocação existencial, está na mesma linha. É o homem livre — e não a natureza das coisas e, portanto, a sua própria natureza — que constitui, para Descartes como para os existencialistas, o ponto de partida e de referência. Apenas, Descartes faz do universo uma criação do puro arbítrio divino. Os existencialistas, suprimindo arbitràriamente a existência dêsse Deus-Liberdade pura, que Descartes colocou como chave da verdade, fazem do homem um deus, atribuindo ao homem êsse puro arbítrio criador que Descartes coloca em Deus. Eis como Sartre explica o fenômeno na sua introdução a uma escolha de trechos do filósofo do "Discours sur la Méthode":

— "Uma liberdade absoluta que inventa a Razão e o Bem e que só tem limites em si mesma e na sua fidelidade a si mesma, eis afinal para Descartes a prerrogativa divina. Mas, por outro lado, não há nada de mais nessa liberdade que na liberdade humana e êle tem consciência, ao descrever o livre arbítrio do seu Deus, de ter apenas desenvolvido o conteúdo implícito da idéia de liberdade. Eis por que, bem considerando as coisas, a liberdade humana não é limitada por uma ordem de verdades que se ofereceriam ao nosso consentimento como *coisas* eternas, como estruturas necessárias do ser. É a vontade divina que colocou êsses valores e essas verdades; ela é que mantém uns e outros; a nossa liberdade só é limitada pela liberdade divina. O mundo não é nada mais do que a criação de uma liberdade que se con-

serva indefinidamente; a verdade não é nada se não fôr querida por êsse infinito poder divino (*sic*) e se não fôr retomada, assumida e consubstanciada (*entérimée*) pela liberdade humana... Uma formidável potência de afirmação divina e humana percorre e sustenta seu universo (de Descartes). Bastarão dois séculos de crise — crise de Fé, crise de Ciência — para que o homem recupere essa liberdade criadora que Descartes pôs nas mãos de Deus (*sic*) e para que se comece a ter em mente essa verdade, base essencial do humanismo: o homem é o ser cujo aparecimento faz com que um mundo exista (*sic*). Mas, nós não censuramos Descartes por ter dado a Deus o que é pròpriamente nosso (do homem). Nós o admiramos, ao contrário, por ter, numa época autoritária, lançado as bases da democracia (?), de ter seguido até ao fim as exigências da idéia de *autonomia* e de ter compreendido, muito antes do Heidegger do "Vom Wesen des Grundes", que o único fundamento do ser era a liberdade" (*J. P. Sartre,* "Descartes", 1946, introd., pp. 49-52).

Como se vê dêsse texto significativo, Sartre coloca o existencialismo ateu como um derivado do teísmo cartesiano. Realmente, desde que Descartes hipertrofiou o voluntarismo divino e colocou a verdade, isto é, a natureza das coisas, sob a dependência absoluta da liberdade divina, deslocou totalmente o centro do universo das *coisas em si,* tais como *são, inclusive para Deus,* — para o domínio das puras possibilidades, do livre arbítrio divino, caprichoso e incondicionado, subordinando a verdade à liberdade, como se Deus fôsse uma espécie de demiurgo caprichoso. Atribuindo à criação divina um caráter de puro *arbítrio,* Descartes preparou o terreno para o determinismo positivista e, hoje em dia, para o existencialismo ateu e antropocêntrico que faz do homem um deus, atribuindo-lhe aquêle *arbítrio,* que Descartes colocava (usurpadoramente, diz Sartre) em Deus, e que as filosofias naturalistas do século passado atribuíram à Natureza. Como diz Maritain:

"A reforma cartesiana não está apenas na origem da torrente de ilusões e de fábulas que as apregoadas clarezas imediatas lançaram sôbre nós há dois séculos e meio; ela é responsável, em grande parte, pela imensa futilidade do mundo moderno e por essa estranha condição em que hoje vemos a humanidade, tão poderosa no domínio da matéria, tão avisada e hábil no dominar o universo físico, como enfraquecida e desorientada perante as realidades inteligíveis, às quais outrora as associava a humanidade de uma sabedoria subordinada ao ser... Descartes está, assim, em sen-

tido muito elevado, na origem da concepção individualista da natureza humana" (*Jacques Maritain,* "Trois Réformateurs", 1925, pp. 115-121).

O individualismo cartesiano veio dar nessa negação absoluta da "natureza humana", que se encontra no alucinado existencialismo de Sartre.

Tanto o cartesianismo racionalista como o spinozismo panteísta são elos de passagem para o existencialismo moderno, que hipostasia a subjetividade mas dilui o homem no fluxo das situações históricas. Quando Descartes rompe a ligação do homem com o universo, estabelecendo a ruptura entre o *pensamento* e a *extensão,* entre o *espírito* e a *matéria,* entre o *Eu* e o *Não-Eu,* estava de longe acenando para a ruptura entre o *En-Soi* e o *Pour-Soi* de Sartre; entre o *Dasein,* do existente singular concreto, e o *In-der-Welt-Sein,* dêsse mesmo existente singular concreto envolvido pelo mundo dos "utensílios" e das "situações", de Heidegger.

Essas rupturas, que hoje formam a própria trama do existencialismo contemporâneo, está em potência na ruptura cartesiana.

Assim, também a impossibilidade de adequação entre o pensamento e o ser e, portanto, a negação da verdade e a vacuidade de tôda a filosofia com pretensões a objetividade — já estão em germe na revolução kantiana. Quando Kant, através dos seus ensinamentos em tôrno das antinomias, procura solapar a confiança na razão pura, está na mesma linha do antiintelectualismo, que vai desembocar no existencialismo. Se a verdade é apenas uma projeção das nossas sínteses *a priori,* nada de mais coerente do que chegar à incompatibilidade absoluta entre o homem e o mundo e, portanto, a uma filosofia da liberdade pura, da contingência pura, do historicismo e da temporalidade, sem nenhuma possibilidade de corrigir, pela razão prática, o que se destrói ou se tentou destruir pela razão pura.

O kantismo, não menos que o cartesianismo, está na própria linha de fôrça dos existencialismos. Como o estão igualmente o intuicionismo e o vitalismo. O existencialismo é, sem dúvida, uma reação contra o determinismo, contra o positivismo, contra o racionalismo. É precisamente a sua parte sadia. No mesmo sentido, as filosofias que o precederam, no fim do século XIX, foram justamente aquelas que procuraram mostrar, com o intuicionismo, o êrro de confundir o homem todo com a razão ou com o vitalismo, as fôrças misteriosas que transcendem do próprio homem e constituem essa corrente vital, na qual banha a sua inteligência, como mergulha a sua vontade.

Não estou discutindo os perigos do intuicionismo e do vitalismo, mas apenas apontando as afinidades que apresentam com o existencialismo. São os seus precursores imediatos.

O existencialismo é, pois, uma filosofia ou, antes, um conjunto de sistemas que, derivando remotamente do humanismo socrático e do individualismo sofístico, vem através dos séculos enriquecendo-se com todos os sistemas que hipertrofiam a ação do homem no universo, que, nêle, diminuem a inteligência e a mergulham em potências subintelectivas, e na sua colocação, assim fundindo nas suas fôrças vitais obscuras, esbarra no mundo como numa realidade obstacular e acentua o drama da liberdade perdida entre as fôrças de opressão e sem energias, por sua inconsistência, para se afirmar contra elas ou transcendê-las por um ato de liberdade suprema, como é o martírio consciente, pelo qual a vítima vence o carrasco, e se transfigura pela visão do Eterno.

O existencialismo glorifica-se de não encontrar sentido nenhum na vida e, no entanto, lança-se nela por um neo-estoicismo puramente gratuito. As raízes históricas do existencialismo estão na filosofia greco-romana e nos sistemas que, ao longo dos séculos, fizeram do homem uma contradição ao universo e da existência um ato de pura gratuidade, sem sentido.

CAPÍTULO III

VÁRIOS TIPOS DE EXISTENCIALISMO

Dos elementos formadores de todo o sistema ou conjunto de sistemas filosóficos, estudamos no capítulo anterior a linha de tradição histórica do existencialismo, que vimos derivar da própria fonte de todo o pensamento especulativo, — o pensamento grego.

No próximo capítulo estudaremos a influência decisiva e primacial do "Zeitgeist", do espírito do nosso tempo sôbre a eclosão do Existencialismo.

Neste, vamos examinar algumas das contribuições pessoais de personalidades geniais, à filosofia da existência, como sempre as encontraremos na origem imediata de todo e qualquer tipo de "Weltanschauung", realista ou idealista, humanista ou céptica. Há vocações filosóficas, como há vocações poéticas. Há dons de penetração na verdade do mundo, como os há na beleza das coisas. Os primeiros levam-nos a decifrar, através da desordem e da multiplicidade aparente dos fenômenos, as grandes linhas e os elementos essenciais do universo. Os poetas descobrem, na realidade ou na repetição aparente das coisas, o caráter irredutível de *cada ser,* de cada existência individual. Só os poetas são verdadeiramente existencialistas, pois só êles ou, pelo menos, só a atitude poética descobre em cada existente o que tem de particular e de irredutível. A arte é o domínio da singularidade. A ciência e a filosofia o domínio da generalidade. Mesmo assim, cada filósofo ou cada homem de ciência encara essa generalidade a seu modo e daí a possibilidade de muitas aproximações do mistério do ser, com a finalidade de lhe descobrir, não os elementos singulares de beleza, mas os elementos gerais de veracidade.

Quando se trata de um tipo de filosofia como o Existencialismo, que tenta a aventura, mais ou menos paradoxal, de unir a verdade e a beleza num só ato intelectivo, procurando fundir arte e filosofia, para obter do universo, se possível, uma visão que reuna, no mesmo ato do nosso pensamento, o universal e o singular — quando nos encontramos perante êsse gênero de filosofia, cresce de modo desme-

dido a contribuição pessoal. Não seria paradoxal a afirmativa de que o existencialismo não existe: só existem os existencialistas. Trata-se mesmo de uma exigência dêsse próprio tipo de filosofia. Menos do que uma filosofia, o existencialismo é um filosofar. É uma ação concreta e pessoal de entrar em contato com os existenciais na sua singularidade, e nos dar dêsse contato um testemunho vivo. O existencialismo é uma experiência irredutível e incomunicável, tanto da parte do sujeito como da parte do objeto. De modo que não chega nem pode jamais chegar a formular um sistema objetivo e impessoal, uma descrição do universo ou uma estrutura mental que reflita a estrutura do mundo. É um testemunho, é um depoimento pessoal de uma experiência vivida. Daí o seu caráter ambíguo ou anfíbio, entre a filosofia e a literatura, entre a atitude de apreensão científica e a atitude de expressão sintética. Não pode, pois, deixar de haver vários tipos de existencialismo, cada qual correspondente a um autor, a uma visão individual, a uma experiência singular.

Podemos, entretanto, mesmo levando em conta êsse caráter formalmente individuado de cada formulação filosófica do gênero, distribuir essas experiências por três tipos principais, que se excluem recìprocamente pela acentuação de uma nota ausente nos demais:

o existencialismo religioso;
o existencialismo filosófico;
o existencialismo literário.

É certo que em todo o existencialismo, *mesmo ateu,* há uma nota religiosa. A eclosão existencialista corresponde a uma certa reação contra a posição positivista, naturalista, racionalista ou materialista, isto é, contra tôda a posição que implique uma rejeição, sumária ou sistemática, do elemento místico. Ora, todo o existencialismo é não só um anti-racionalismo ou mesmo um antiintelectualismo, mas, além disso, uma recusa a aceitar a eliminação do mistério, que estava na base das filosofias do século XIX, contra as quais se levantou a vaga existencialista. Há, pois, em todos os tipos de existencialismo, certo fundo religioso, seja na sua visão objetiva do universo, seja nos meios de o encarar. Os existencialismos ateus não recorrem menos aos estados místicos ou pseudomísticos que os demais. Chegam mesmo a admitir, como vimos em Sartre, que "se Deus existisse" não haveria mudança alguma na sua posição. Se assim ocorre com os tipos mais formalmente avessos à afirmação religio-

sa, objetiva ou subjetiva, que fará com os demais, onde o sentimento místico da existência constitui um dos elementos fundamentais do raciocínio, da sensibilidade e da aplicação dos valores?

O que ocorre com a atitude religiosa sucede com a literária. Já vimos que todo o existencialismo pretende unir a operação científica à operação poética, fundindo ou aproximando muito as duas experiências, por natureza tão afastadas entre si. Há, em todo o tipo de existencialismo, uma fase ou um dado *estético* sem o que deixaria de se integrar nesse gênero filosófico.

E, naturalmente, todo e qualquer tipo de existencialismo é uma explicação, logo uma filosofia. Não é apenas uma manifestação, como se fôsse exclusivamente arte ou uma veneração, como se fôsse uma atitude religiosa.

Entretanto, a despeito dessa condição concomitante de teoria, filosofia e literatura (mesmo que seja uma "mística do inferno", como ao sistema de Sartre chamou Maritain) — podemos distinguir três famílias existencialistas por êsses três traços dominantes. No primeiro, domina a conclusão religiosa; no segundo, a explicação metafísica; no terceiro a intenção estética.

Há quatro grandes figuras de existencialistas de tipo religioso: Kierkegaard, protestante; Unamuno, heterodoxo; Berdiaeff, ortodoxo, e Gabriel Marcel, católico.

Quanto ao segundo tipo de existencialismo, o filósofo, poderíamos ainda distinguir o sistemático, com Heidegger e Sartre, e o não sistemático, com Jaspers e Lavelle.

Quanto ao existencialismo literário, duas figuras se destacam como os representantes mais famosos do romance e da poesia dêsse tipo no século XX: Kafka e Rilke, além de numerosos outros como Albert Camus, Simone de Beauvoir, Georges Bataille que, mais ou menos, se colocam na mesma ou em análoga posição. O caso de Graham Greene, o Dostoïewski católico do século XX, mereceria na mesma linha especial atenção.

Não vamos, evidentemente, estudar aqui a obra de cada um dêsses escritores. Remetemos o leitor ao magnífico trabalho de Régis Jollivet, acima citado, "Les doctrines existentialistes", onde encontramos um trabalho admiràvelmente sintético e, ao mesmo tempo, inteligentemente analítico dos principais representantes modernos dêsse tipo de filosofia, embora nada supra, como sempre ocorre, a leitura original dos autores depois de conhecida a visão sumária e extraordinàriamente veraz que o grande pensador lionês nos dá na

sua obra. Limito-me aqui a abordar algumas considerações sôbre os três *conjuntos* e sôbre o paradoxo da parábola descrita pelo existencialismo, em um século, de Kierkegaard a Sartre.

Cada um dêsses conjuntos mostra-nos uma tendência dominante nos que se enquadram no tipo respectivo.

Não se trata de um problema de confessionalidade dogmática, já que Kierkegaard, Unamuno, Berdiaeff e Marcel pertencem a confissões religiosas distintas. Trata-se de uma *atitude* religiosa fundamental e, podemos dizer, pré-dogmática.

Êsses quatro espíritos correspondem a um protesto da consciência moderna, de há um século a esta parte, contra a crescente desespiritualização das instituições, das massas e dos sistemas filosóficos. Veremos, daqui a pouco, como surgiu o existencialismo. Mas, em todo o seu desenvolvimento, até hoje, encontramos um setor representado por êsses quatro gênios do pensamento moderno como expressão de todo um estado de espírito extremamente generalizado, que reage contra a apregoada marcha ao naturalismo, que por um momento, em meados do século passado, parecia inevitável e de que ainda encontramos numerosos representantes nos meios científicos ou filosóficos e, principalmente, nos meios políticos. Há, por exemplo, um movimento intenso e contínuo, no sentido de apagar as fronteiras entre o psíquico e o físico. A mais recente dessas tentativas é, sem dúvida, a criação de uma ciência nova a que Wiener deu o nome de "cibernética" e que parte da pretensa verificação "da unidade essencial do conjunto de problemas que giram em tôrno da comunicação, da verificação e da mecânica estatística, seja na máquina, seja no organismo vivo" (1). Essa preocupação de uma *ciência única* da realidade vem de Descartes e ressurge periòdicamente. Augusto Comte já tentara suprimir a barreira entre as ciências do homem e as ciências das coisas, pretendendo atribuir à sociologia um caráter de *física social.*

A crítica literária moderna, a partir de Richards e do movimento semântico, tentou fazer a mesma coisa no terreno das disciplinas literárias. Como diz Edith Rickert: — "No século XIX êsses métodos (científicos) quase que só foram utilizados para a interpretação do mundo exterior; para a compreensão da literatura, só havia a retórica formal dos

(1) — *Norbert Wiener*, "Cybernetics, or control and comunication in the animal and the machine". New York, 1948, *passim.*

teoristas clássicos e medievais, e, quando êsses foram abandonados, nada se encontrou para tomar-lhe o lugar. Em consequência disso, a ciência progrediu como nunca e o estudo da literatura ficou para traz. Não é razoável que métodos que nos levaram tão longe do conhecimento do mundo exterior também nos possam auxiliar na interpretação da nossa vida interior em literatura?... Êsses dois métodos são: o estatístico e o gráfico. Pelo método estatístico é possível estabelecer e resumir os fatos relativos aos numerosos planos estilísticos de que dependem os efeitos literários... Pelos métodos gráficos podemos dar um passo além e mostrar, não apenas tipos dominantes, mas relações tais como variações sucessivas e ordens de variações de um fenômeno particular" (2).

O que a cibernética tenta fazer, no terreno da psicologia, ou essa "new critic" no terreno literário, faz o panmatematismo da Escola de Viena com a lógica e a matemática.

Mas, ao cabo de tôdas essas tentativas, o que vemos é ressurgir sempre a radical separação que existe entre os fenômenos da natureza física e os da natureza psíquica. E entre êsses, os fenômenos relativos ao homem e os relativos ao psiquismo infra-humano. Enquanto um biólogo materialista, como Jean Rostand, acena para a possibilidade de modificar o cérebro humano a ponto de modificar também a natureza da inteligência — como há trinta anos Bernard Shaw já pretendia que "what can be done with a wolf can be done with a man", o que o mundo, de 1914 para cá, mostrou ser pelo menos um pouco prematuro, pois os homens passaram de preferência, durante êsse tempo, de cães a lôbos que de lôbos a cães... —, um físico como Léon Brillouin, ao contrário, mostra-nos a irredutibilidade crescente dos dois tipos de fenômenos, psíquicos e físicos, produtores de "entropias" de sinal oposto (3) e um bio-

---

(2) — *Edith Rickert,* "New methods for the study of literature", 1927, pp. 19-23.

(3) — "A Shannon, trabalhando nos "Bell Telephone Laboratories", ocupou-se em destacar os princípios gerais de transmissão, as leis essenciais das telecomunicações. Descobriu, então, uma curiosa analogia entre a noção de informação e a concepção de entropia, familiar aos físicos. O famoso princípio de Carnot especifica que, em todo o fenômeno f'sico ou químico. certa quantidade, a entropia, não pode jamais diminuir. A entropia tem tendência a aumentar sempre ou, em rigor, a ficar constante. Sua variação é em sentido único... Para a informação a situação é diferente: se eu mando um telegrama, o meu correspondente só recebe uma parte das informações que eu quisera transmitir; mas eu, expedidor, não perdi nada. A informação transmitida comporta-se como uma espécie de entropia negativa... De onde a conclusão: o pensamento cria uma entropia negativa. A reflexão e o trabalho do cérebro humano trabalham em sentido inverso

logista, como Julien Huxley, acentua, por seu lado, a autonomia do homem (4).

Todo êsse grupo de filósofos existencialistas nos mostra precisamente uma forte corrente de reação contra a apregoada desespiritualização total da filosofia contemporânea e do pensamento moderno. Ao inverso, o aparecimento de um conjunto de sistemas como os existencialistas, provam-nos que a tendência, pelo menos, não é uniforme. E, pelo contrário, que um número considerável de gênios do pensamento moderno, não se satisfaz com o materialismo ou com o positivismo. Compreendeu que o caminho estava errado e era preciso retomar a corrente que não prendia a filosofia dentro da rigidez de um apriorismo naturalista e, antes, lhe abria as portas para uma experiência que ultrapassava as sensações, os sentimentos e a própria razão (5).

---

das leis físicas usuais... A máquina matemática é incapaz de um pensamento criador. Ela pode completar o trabalho do cérebro humano num papel puramente passivo; o seu rendimento entrópico dá-se no sentido material do crescimento. O inventor que concebeu a máquina, produziu um trabalho criador. O matemático que manobra a máquina, faz todo o esfôrço de reflexão indispensável. O pensamento criador está nêle, no seu cérebro. Mas, não nas rodas, nos circuitos elétricos ou tubos eletrônicos. O cérebro humano cria entropia negativa, de que a máquina é perfeitamente incapaz" (*Léon Brillouin*, "Le Cerveau et la Machine", *in* "Les Nouvelles Scientifiques", 1-VI-1950).

(4) — "Depois de Darwin, nenhum homem podia evitar considerar-se como um animal; mas começa agora a ver que se trata de um animal bem particular e, sob vários aspectos, único... A primeira, e a mais manifestamente única das características do homem, é a sua aptidão ao pensamento conceptual ou, se preferirmos os têrmos objetivos, o fato de que êle se sirva de uma verdadeira linguagem... Essa propriedade humana fundamental teve numerosas consequências. A mais importante foi a formação de uma tradição cumulativa... A existência de uma tradição cumulativa arrasta, como principal consequência — ou, se preferirem, tem como principal manifestação objetiva — o aperfeiçoamento progressivo dos instrumentos e das máquinas do homem... A biologia recoloca o homem em uma posição analógica à que lhe havia sido conferida, como Senhor da Criação, pela teologia... O aspecto teológico não era exato em detalhe, nem por muitas das suas consequências implícitas, mas possuía um sólido fundamento biológico" (*Julien Huxley*, "L'homme, cet être unique", ed. La Presse Française et Étrangère, trad. franc., Paris, 1941, pp. 15-16).

É curiosa essa verificação científica de um puro evolucionista sôbre a primazia e unicidade do homem contra a precipitação do animalismo transformista do século passado.

(5) — Aliás, Bergson em 1907 e mais tarde Heisenberg, em 1927, introduzindo no pensamento contemporâneo o *indeterminismo*, vieram romper deliberadamente com uma tendência a confundir ciência com metafísica materialista, contra a qual também se rebelaram essas filosofias existencialistas de tipo religioso e, até certo ponto, tôdas elas.

"Heisenberg, um brilhante matemático, formulou em 1927 o seu "princípio de indeterminação" que modificou sèriamente as nossas velhas idéias, pois introduziu certo grau de indeterminação ou de imprevisibilidade do futuro, como um dos postulados fundamentais do universo. Êsse ponto de vista diferente, parece transformar o fluxo do tempo num fenômeno muito mais tangível do que costumava ser na física clássica. Cada momento que

O laço que prende entre si os existencialistas dêsse primeiro tipo é que, em todos êles, o problema fundamental é o religioso. E a posição religiosa apresenta-se como resultado final e necessário de todo o esfôrço de meditação filosófica. Gabriel Marcel descreveu como êle mesmo passou da filosofia à fé, ou antes foi incorporando à sua compreensão filosófica êsse testemunho da Fé, que, pouco a pouco, foi clareando a sua inteligência e continua ainda a fazê-lo:

— "Cheguei tarde à fé cristã, depois de uma viagem sinuosa e complicada... Acrescento que essa é uma metáfora inevitável mas grosseira e mesmo, sob certos aspectos, escandalosa. De modo nenhum me posso considerar como *chegado*. Tenho a convicção de ver mais claro e essa palavra — convicção — é ainda fraca demais, intelectual demais. Eis tudo. Mais exatamente direi que certas partes de mim mesmo, as mais sôltas, as mais livres, desembocam na luz, mas há outras que ainda não foram iluminadas por êsse sol quase horizontal da madrugada ou, para empregar a expressão de Claudel, ainda não foram evangelizadas. Essas partes podem fraternizar com as almas em viagem ou que tateiam. Mas, é preciso ir além. Penso que, na realidade, nenhum homem, por mais esclarecido, por mais santificado que seja, terá jamais chegado antes que os outros, que todos os outros se tenham pôsto em marcha na mesma direção. Existe nisso uma verdade fundamental, que não é de ordem puramente religiosa, mas filosófica, embora de

---

passa introduz qualquer coisa de novo no mundo, que não é apenas uma extrapolação matemática de tudo o que prèviamente existia. O determinismo clássico de Laplace, que dominou a ciência por tanto tempo, afirmava que, se tivéssemos uma informação completa do estado total do universo, a posição e a velocidade de cada elemento da matéria no universo, durante o primeiro minuto do ano 1600, por exemplo, seria possível, por simples cálculo, deduzir todos os acontecimentos passados e futuros. O futuro seria determinado pelo passado, tal como a solução de uma equação diferencial é determinada pelas condições limitativas, Heisenberg demonstrou, ao contrário, que só metade dos elementos necessários para determinar um acontecimento podem ser reunidos (velocidade ou posição, não os dois), já que os outros elementos só vêm a existir *depois* de ocorrido o acontecimento. Não é ignorância, pròpriamente dita, mas uma limitação necessária. É o *princípio de indeterminação*, hoje inteiramente incorporado à física moderna... Há, na "Evolução Criadora" de Bergson uma notável antecipação ao princípio da indeterminação: "Assim, a nossa individualidade se desenvolve, cresce, amadurece incessantemente. Cada momento acrescenta algo de novo ao que havia antes. Diremos mais: não só novo, mas imprevisível." Essas linhas foram publicadas em 1907, vinte anos antes de Heisenberg. Em 1918 Franz Exner também emitiu certas dúvidas sôbre a justificação do determinismo e E. Schrödinger, que desenvolveu idéias de Louis Broglie, e a quem foi concedido ,como a êle, o prêmio Nobel foi o único, naquele momento, a apoiar as idéias de Exner sôbre "a acausalidade dos fenômenos" (1922) (*P. Lecomte du Noüy*, "Biological Time". The Macmillan Co., ed. 1934, p. 28).

um modo geral os filósofos a tenham desconhecido" (*Gabriel Marcel,* "Être et avoir", ed. Montaigne, 1935, p. 297).

Essa passagem natural da filosofia à fé, como sendo a transição de uma zona de sombra para uma zona de luz ou vice-versa, como dá a entender Unamuno, com a sua concepção *agônica* do cristianismo, de uma zona de luz para uma zona de sombra — é o ponto de ligação comum entre êsses filósofos existencialistas. Em todos êles, o que forma a essência das suas posições metafísicas, é a necessidade substancial de transcender a etapa intelectiva pela etapa *atestativa,* como diz Marcel, pois a Fé é um testemunho, uma atestação do homem-todo que vem dar sentido final ao ato parcial do intelecto-especulativo.

Foi precisamente essa insatisfação perante a mutilação que a filosofia especulativa, separada da fé, operava no homem que provocou, há um século, a reação de Kierkegaard, obscuro filho de um pastor protestante dinamarquês, quase desconhecido até à sua morte e que só veio a adquirir notoriedade e atuar sôbre as novas gerações depois que os acontecimentos sociais mostraram o caminho errado por onde se haviam aventurado os pensadores do século XVIII e os seus sucessores do século XIX.

Desde o Renascimento se vinha processando um movimento no sentido de separar a filosofia da teologia e, no pensamento filosófico, de separar o abstrato e o concreto. A decadência da filosofia escolástica foi, sem dúvida, uma das causas principais dêsse movimento. Tôda a revolução é provocada por uma decadência. E essa decadência, seja social seja especulativa, traduz-se por uma inversão de valores e pela primazia do acidental sôbre o principal, da parte sôbre o todo, do ornato sôbre a substância. Foi o que sucedeu com o organicismo escolástico, burocratizado nos seminários e nas universidades e ensinado de modo puramente convencional e didático, com a multiplicação de sutilezas meramente acidentais, que deixavam esquecer o sentido vivo da doutrina.

O resultado foi a dupla insurreição, dualista e monista, cartesiana e spinozista, uma reduzindo o universo ao indivíduo e outra fundindo o homem no universo.

Essa cisão precipitou a decadência do organicismo filosófico medieval, já dividido em muito mais correntes do que se supunha até certo momento, e concorreu para o desenvolvimento, no século XVIII, de uma racionalização da filosofia, que promoveu o idealismo kantiano no fim do século XVIII e, depois dos acontecimentos catastróficos do fim do século, que abalaram não só a sociedade mas o pen-

samento dominante, o aparecimento na Alemanha de um novo representante genial do idealismo filosófico — Hegel. Hegel foi o maior marco da evolução filosófica moderna e o existencialismo está muito ligado, nas suas fontes, à sua poderosa personalidade criadora.

Na origem do movimento existencialista, embora Kierkegaard queira vislumbrar essas origens no próprio Sócrates, "o primeiro existencialista", há uma reação muito sadia: a de Kierkegaard contra Hegel. Hegel é uma curva decisiva na história das idéias, sempre mais ou menos ligada à história dos acontecimentos. Encontramo-lo entre o mundo antigo, que acaba com a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas, e o mundo novo que começa com o século XIX. Êle procura destruir tudo aquilo que o passado filosófico da humanidade nos legara. Procura suprimir tôdas as distinções, tôdas as categorias filosóficas dos séculos passados. A sua obra começa sendo um imenso incêndio em que Deus e o mundo, a graça e a natureza, o eu e o outro, a substância e o acidente, a matéria e a forma, a essência e a existência — tudo começa por ser reduzido a cinzas.

A intenção de Hegel, porém, estava longe de ser meramente destruidora. Êsse poderoso gênio metafísico teve a ambição de reconstruir tudo aquilo que acabava de ser destruído, não tanto por êle mas pelo século racionalista que o precedeu, o século do iluminismo, o século XVIII. Deseja, entretanto, começar por destruir as próprias ruínas acumuladas pelo século precedente, a fim de levantar o novo edifício do pensamento humano, baseado num só princípio. Êsse princípio, fênix renascido das cinzas do imenso incêndio, era — a Idéia.

Descartes tivera, no seu tempo, ambição idêntica e quisera tudo reduzir, de início, ao Eu, ao "cogito". Hegel, ao contrário, fazia igualmente a fusão do eu e do não-eu, na mesma corrente que, segundo êle, nascia de um princípio supremo e comum às duas vertentes do mundo, e que era — a Idéia. A partir dessa categoria, que não era nem pessoal nem material, e da qual viriam surgir, simultâneamente, a matéria inumana e o espírito humano — operava-se todo o desenrolar das idéias, das formas e dos acontecimentos, através de uma dialética do real, que coincidia exatamente com a dialética do espírito. O mundo era, pois, completamente inteligível. O mistério era apenas uma ignorância passageira, do qual o homem se apoderaria necessàriamente, pela síntese, através da tese e da antítese. No homem, por conseguinte, a inteligência exercia um primado absoluto. Mas, o homem, por sua vez, era absorvido por êsse intelectualismo

absoluto da idéia, pura e única, cujo desenrolar panteístico era o segrêdo do mundo.

Essa catastrófica filosofia do único, tivera imenso êxito, sobretudo nos países nórdicos. Kierkegaard, educado na atmosfera do mais puro cristianismo, embora extremamente sombrio e mesmo fanático, muito cedo esbarrou com êsse sistema imponente, que, como uma montanha dialética, impedia a passagem a todo o pensamento livre. Embora Hegel insistisse sôbre a idéia da Liberdade, como sendo o centro e a razão de ser do progresso do mundo, na realidade o seu monismo espiritualista mergulhava na mais estrita necessidade. Kierkegaard compreendeu-o e sentiu-o de modo agudo. Lançou-se então, como um novo Davi, contra êsse Golias gigantesco do idealismo germânico. Era em nome do indivíduo humano, ou como hoje melhor diríamos, da pessoa humana, que Kierkegaard partiu em guerra contra a inumanidade do hegelianismo. O essencialismo hegeliano fazia do homem um simples anel de uma cadeia indestrutível.

Kierkegaard, por sua vida pessoal, tão terrìvelmente apaixonada e sofredora, mormente a partir da sua conversão ao cristianismo em 1838, bem como por suas obras assinadas pelos mais fantasistas pseudônimos — empenhou-se em uma verdadeira cruzada em favor do homem, da sua autonomia, do seu valor supremo, da sua plenitude individual, em face da dialética impessoal do mundo e das idéias. A existência, o sentimento de existir em si e para si, como uma imagem de Deus e não como uma manifestação cega de uma evolução necessária, foi a arma principal dessa admirável cruzada.

É mister acentuar, desde logo, que o esfôrço de Kierkegaard para restabelecer o pôsto da Fé no corpo da especulação filosófica, foi feito num sentido completamente diverso daquele a que o Concílio do Vaticano, por exemplo, nos ensina como sendo a concepção autêntica da fé católica, isto é, de uma adesão natural da inteligência a verdades que ultrapassam mas não contradizem a razão. É aquela *luz* a que se refere Gabriel Marcel e que ilumina sobrenaturalmente o caminho normal do homem, que não oferece uma resistência à ação da graça sôbre a natureza. Kierkegaard reage contra o racionalismo, o essencialismo, o panteísmo hegeliano, fazendo apêlo ao paradoxo, à contradição e ao absurdo. Como nos diz o prefaciador de uma edição das "Migalhas filosóficas" de Kierkegaard, Paul Petit:

— "Tem sido muito criticado Kierkegaard pelo gôsto que atribui, na sua obra, ao paradoxo e ao absurdo e não há dúvida que, nesse ponto, como em vários outros, êle se

coloca em oposição com a doutrina católica. A fé, para êle, consiste em crer, não apenas contra a verossimilhança, mas contra a inteligência. É contra o sol e cegos por êle que os cristãos, como outrora os romanos em Zama, combatem o combate espiritual... Erraríamos, aliás, se acreditássemos que se trata de algo de especialmente protestante ou luterano. Pascal também tentou abrir um caminho dialético pelas mesmas paragens, enquanto que, do outro lado, do lado de Mestre Eckhart, no aprofundamento do prólogo de S. João e nos ensinamentos de S. Paulo e de Stº. Agostinho sôbre o Corpo Místico de Cristo, é que está o caminho da tradição" (*Paul Petit,* prefácio às "Miettes philosophiques", ed. Le Caillou Blanc, 1947, p. 31).

O que Hegel empreendera, com o seu monismo, fôra suprimir a distinção entre Deus, o Mundo e o Homem, de modo a integrar tudo na Idéia. O que Kierkegaard empreendeu, com a sua "dança perante a idéia, quanto possível em honra de Deus e para meu próprio prazer, renunciando às alegrias do lar e à consideração burguesa" ("Miettes philosophiques", cit. p. 40), foi precisamente restaurar o pluralismo das existências e daí o nome de existencialismo que, de passagem, deu à sua própria posição, e restabelecer, antes e acima de tudo, a substancialidade das três existências fundamentais e distintas entre si — Deus, o Mundo e o Homem. Êle empreendia essa tarefa de modo radicalmente diverso de Descartes. "Eu penso, logo não sou", exclama Kierkegaard, para contundir de cheio, não só o racionalismo egocêntrico de Descartes, mas a adequação absoluta entre o *Pensamento* e o *Ser,* de Hegel, base do panteísmo que dissolvera o pluralismo existencial no monismo da Essência única do universo, a Idéia.

Jollivet resume em três pontos o existencialismo kierkegaardiano, tarefa realmente alucinante, dada a prolixidade e o monotonalismo, se é possível assim dizer, das obras do escritor dinamarquês. Êsses três pontos são: "a necessidade do compromisso ("engagement") e do risco; o primado da subjetividade e a provação da angústia e do desespêro" (*op. cit.,* p. 44).

Essas três teses existencialistas perduram até os últimos e atuais avatares do existencialismo. Mas, as três reconstruções kierkegaardianas em face da dissolução hegeliana — Deus, o Mundo e o Homem — não perduraram, naquele tipo de existencialismo que faz do ateísmo, da negação da natureza humana e do aniquilamento ("néantissement") a consequência da meditação do homem sôbre Deus e o Mundo.

É nesse sentido que a parábola da evolução do existencialismo de Kierkegaard a Sartre é realmente paradoxal. Veremos, na análise de certas teses existencialistas, que a interpretação a elas dada pelas correntes imanentistas do existencialismo moderno, é qualquer coisa de contraditório com a intenção de Kierkegaard ao jogar-se contra o essencialismo hegeliano, que não levava em conta o pluralismo da natureza das coisas e aniquilava as existências em nome da redução à essência.

Kierkegaard tanto acentuou o caráter *paradoxal* e *contraditório* do pensamento humano, que a sua insurreição ou, antes, a sua "dança perante a idéia" hegeliana, ia sofrer uma evolução realmente paradoxal e contraditória.

Da procura do Ser, na sua existencialidade pluralista, que foi a obsessão kierkegaardiana, passa à consciência do Não-Ser, como condição humana, em Sartre.

"Eu apareço só e angustiado, em face da projeção única e primária que constitui o meu próprio ser; tôdas as barreiras, todos os parapeitos desmoronam, aniquilados pela consciência da minha liberdade; não tenho nem posso ter recurso algum a qualquer espécie de valor, contra o fato de que sou eu que dou uma entidade aos valores; nada pode garantir-me contra mim mesmo, seccionado do mundo e da minha essência por êste nada que eu *sou* (*sic*); tenho de realizar o sentido do mundo e da minha essência; tenho de decidir, sòzinho, sem justificações e sem desculpas" (*J. P. Sartre*, "L'Être et le Néant", Gallimard, ed., 1943, p. 77). Que diria Kierkegaard dêsse triunfo do Nada e do Não-Ser?

Resultado semelhante encontramos em Heidegger, porventura o mais profundo e sistemático dos filósofos existencialistas contemporâneos. Embora a sua filosofia se preste, como sempre sucede aos filósofos existenciais, a dupla ou mesmo múltipla interpretação — pois o existencialismo é a própria sistematização da ambiguidade ou da polivalência dos conceitos metafísicos e, portanto, se presta sempre a admitir explicações contraditórias, — embora o próprio Heidegger pretenda colocar-se fora do problema de Deus, a interpretação que Berdiaeff dá da sua doutrina ainda parece ser a mais acertada.

"O caso de Heidegger, que é o mais influente dos filósofos "existenciais" dos nossos dias, é diferente (do de Nietzsche e Kierkegaard). A sua problemática sofreu a influência de Kierkegaard, mas Deus encontra-se nêle substituído pelo mundo e o seu desespêro não aspira a qualquer coisa de "outro". Êle quer construir uma ontologia, mas procedendo

tal qual o fazia a filosofia racionalista acadêmica. Isso está em flagrante contradição com a filosofia existencial que não admite a possibilidade de uma ontologia na base da racionalização e da objetivação. Heidegger passou pela escola da teologia católica, e a sua doutrina da queda (*Gewurfenheit des Daseins*) disso se ressente. Mas, a ruptura entre a existência (*Dasein*) humana e a divina atinge, nêle, o grau supremo. O *Dasein* não é senão o ente jogado no mundo (*in der Welt sein*). É o nada que está na base do *Dasein*. É a filosofia do Nada. O *Dasein* substitui o sujeito. Nêle, como em Sartre, o fenômeno, o que aparece, tem outro sentido muito diverso do que em Kant. Ser-no-mundo é uma preocupação; Ser é uma preocupação. Daí a temporalização. O pensamento de Heidegger está abafado pelo pêso do mundo objetivo da preocupação. Êle não admite nem o espírito, nem a liberdade, nem a pessoa. É o *se* impessoal (o *man* alemão) — é o sujeito da existência cotidiana da qual não há saída possível. Essa metafísica mergulha a existência humana no caos da existência grosseira... A metafísica de Heidegger repousa sôbre o conceito do finito da existência humana, sôbre a negação de todo o impulso do homem para o Ser infinito. Êsse mundo é um mundo terrível, um mundo de preocupações, de angústias, de abandonos, do cotidiano. É uma metafísica onde a ruptura com Deus se operou de modo mais extremo. Mas, o divino não reaparece nela com pseudônimos, como em Fuerbach, em Stirner, em Nietzsche, em Marx, e tôda a alegria do mundo se vê dêle excluída. O pessimismo de Heidegger é mais consequente e mais assustador que o de Schopenhauer, no qual não faltavam as consolações" (*Nicolas Berdiaeff*, "Dialectique existentielle du Divin et de l'Humain", ed. J. B. Janin, 1947, p. 59).

O existencialismo, sob a sua forma de ontologia do imanentismo, resolve-se, pois, numa metafísica do Nada onde se dissolvem, ao mesmo tempo, o homem e o mundo.

No plano literário, o existencialismo de um Kafka, de um Rilke, como de um Camus ou de um Bataille, também se resolvem numa contradição insolúvel entre o humano e o inumano, no qual o homem se comporta como um *herói* solitário, abandonado, desesperado, que se mantém orgulhosamente face ao mundo, sem optar entre Prometeu e Epimeteu, entre o futuro e o passado, em um neo-estoicismo sem amor nem santidade. Como disse Sartre: "tout existant nait sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre" ("La nausée", *op. cit.*, p. 169).

Quanto ao existencialismo de tipo religioso, encontramos em Berdiaeff o apêlo a uma "religião do Espírito", que seria a plenitude do "cristianismo histórico" e o Reino do Espírito Santo: "o Espírito Santo é um princípio de união de Deus e da criatura. Nêle se revelará o mistério, antropológico e cosmológico, da criação. A religião do Espírito, que será, também, uma religião da Trindade, não se assemelhará em nada à religião do Espírito monista, preconizada por Hartmann e que nada tem de cristã. O advento de uma nova época do Espírito, que será uma época das mais altas realizações da espiritualidade, supõe uma mudança da natureza humana, uma nova orientação dessa consciência, mas uma mudança revolucionária dessa última, que até agora fôra concebida de modo estático... A religião do Espírito será a do homem que se tornou adulto, tendo ultrapassado a idade da infância e da adolescência" (*N. Berdiaeff, op. cit.*, p. 225).

À negação da natureza humana, do existencialismo ateu ou agnóstico, Berdiaeff opõe uma mudança da natureza humana, não no sentido da antropologia biológica do materialismo histórico, mas de uma "dialética do humano e do divino" em que o homem se divinizará e a Trindade terá realizado, pela plenitude da história, o sentido da Encarnação.

Essa concepção evolucionista do existencialismo cristão não se coaduna com os ensinamentos das Escrituras, como por exemplo o da Parusia. É uma das correntes recentemente condenadas pela encíclica "Humani Generis".

O existencialismo católico de Gabriel Marcel destingue-se, ao contrário, por uma metafísica da Esperança. Enquanto o próprio Berdiaeff liga de tal modo o destino individual ao destino universal, que afirma — "a mais alta verdade moral e religiosa de que o homem deve procurar penetrar-se é que a salvação individual é impossível", minha salvação supõe a dos outros, a dos meus próximos, a salvação universal" (*op. cit.*, p. 243) — Gabriel Marcel não exclui nenhuma salvação e faz da esperança como que a base de tôda a sua metafísica.

"É íntima a ligação entre a esperança e uma certa afirmação da eternidade, isto é, de uma ordem transcendente. De outro lado, um mundo em que as técnicas triunfam é um mundo entregue ao desejo e ao temor... O próprio da esperança é, talvez, não poder utilizar diretamente nem incorporar nenhuma técnica: a esperança pertence aos sêres desarmados; ela é a arma dos desarmados ou, mais exatamente, é o contrário de uma arma e é nisso que reside mis-

teriosamente a sua eficácia... Não se poderia dizer que certa atividade — seria preciso fixar melhor o sentido dêsse têrmo — encontrando o caminho obstruído no terreno empírico, isto é, no terreno do fazer, muda de plano e se transmuta em esperança, sem perder, por isso, a eficácia de que, desde a origem, estava carregada? Haveria nisso qualquer coisa de análogo ao que se dá quando o curso de um rio foi desviado por um obstáculo. Eu diria que o estuário da esperança não se situa diretamente no universo sensível" (*Gabriel Marcel,* "Être et Avoir", *op. cit.,* p. 111).

Essa transmutação em Esperança sobrenatural dos obstáculos da existência no mundo, que os existencialistas tipo Heidegger ou Sartre vêem como intransponíveis, a não ser pela entrega à ação pela ação, é o característico do chamado "existencialismo cristão", bem como essa afirmativa de que a Esperança não encontra, neste mundo, a sua natural desembocadura.

Por aí se vê como o Existencialismo, que partiu de uma reação contra a dialética imanentista, chega modernamente ora ao mais deslavado imanentismo naturalista de um Sartre, ora a um transcendentalismo do Amor e da Esperança de um Berdiaeff, e à sua contestável mas generosa Religião do Espírito, ou à Esperança que Peguy cantou, de modo inexcedível, e Marcel coloca como fecho da sua metafísica. Nada há mais de comum entre ambos.

Na realidade, encontramo-nos perante uma opção: ou o cristianismo, ou o existencialismo. Em um Gabriel Marcel, onde há verdadeiro cristianismo, o existencialismo transforma-se de tal modo, que perde as suas características comuns. Em um Heidegger, embora negue todo o ateísmo, não encontramos sinais de cristianismo.

O existencialismo é essencialmente uma expressão ambígua, ou mesmo polivalente, além de ser uma filosofia efêmera e correspondente à angústia e à confusão dêste fim de milênio!

O que não nos impede de procurarmos o que há de comum na base das várias correntes existencialistas.

CAPÍTULO IV

EXISTENCIALISMO E MUNDO MODERNO

Ao longo da história jamais nos defrontamos com épocas de univocidade filosófica. O contrário também não ocorre. O que encontramos, geralmente, é uma filosofia dominante e várias outras recessivas. Uma, a dominante, que corresponde ao espírito da época, e as outras que exprimem as variantes individuais ou a permanência e desenvolvimento de grandes correntes analógicas, como as quatro que apontamos desde as fontes gregas do pensamento ocidental.

Há mesmo uma filosofia natural das coisas, independente da nossa formulação intelectual, e de que nos aproximamos mais ou menos, segundo o grau de veracidade ou de fantasia de cada sistema ou de cada corrente.

Temos afirmado, por várias vêzes, que consideramos o Existencialismo a filosofia dominante na nossa época, como o Evolucionismo foi a concepção metafísica (embora rejeitasse o têrmo "metafísica", por influência do positivismo e da sua "lei" dos três estados) dominante no século XIX.

Porquê foi o evolucionismo a filosofia dominante no século passado? Por corresponderem as suas notas características aos sinais típicos da civilização burguesa, então dominante. Essas notas me parecem ter sido — o *naturalismo, o cientismo, o progressismo* e a *tranquilidade*. Ora, podemos observar que cada uma dessas notas corresponde exatamente a um dos traços fisionômicos da era burguesa.

O evolucionismo foi uma filosofia que deslocou, do homem para a Natureza, o eixo do mundo. O século XVIII, consubstanciando a tendência geral do humanismo renascentista, fizera do homem o centro do universo e da Razão o centro do homem. Foi o século da "Aufklärung", do "Enlightenment", das "Lumières", o século que julgou ter abolido todo o mistério e descoberto a chave dêle no exercício metódico e claro da Razão humana.

O século XIX não rejeitou êsse racionalismo. Deslocou-o apenas do homem para a Natureza. A razão humana fôra o instrumento do que o homem julgara ser a sua independência em face de Deus. A filosofia rejeitava defini-

tivamente, ao que lhe parecia, tôda a teologia. Julgava adquirir, com isso, uma autonomia perene. Mas, a consequência do uso exclusivo da razão foi verificar a insuficiência do instrumento. Em vez, porém, de procurar encontrar, no próprio homem, as atividades especulativas que ultrapassavam o raciocínio, o que o racionalismo fêz foi ceder, a fôrças *extra*-racionais e não *supra*-racionais, a primazia que, atribuída à razão, não conseguira abranger todo o seu objeto. A razão transferiu o primado à natureza. O homem interior passou a ser considerado como objeto e não mais como sujeito. O idealismo transcendental de Kant ou o monismo espiritualista de Hegel cederam, ou antes prepararam, o campo para o naturalismo. Ao culto da razão sucedeu o culto da natureza. A liberdade fundiu-se na necessidade e o determinismo dominou tôdas as formas filosóficas. O século XIX julgou ter descoberto as leis últimas da natureza. E, nelas, o segrêdo do próprio homem. O evolucionismo foi uma filosofia natural ou melhor um estado de espírito mais do que uma filosofia, baseado nessa primazia das leis naturais. Tanto as ciências naturais, como as ciências sociais, tanto a vida especulativa como a vida prática, se organizaram na base dêsse primado de um determinismo naturalista, ao qual nos tínhamos de curvar. O homem desaparecia no meio, o presente era absorvido pelo fluxo do tempo, a história dominava. O século XIX foi o triunfo do historicismo. Mas, de um historicismo naturalista, no qual o homem e os acontecimentos eram governados por um *factum* imanente, ao qual era preciso obedecer sob pena de ser tragado por êle.

Êsse culto da natureza, que foi a base do espírito no século XIX, como foi a essência do evolucionismo naturalista, nas suas várias manifestações, mas sobretudo de tipo spenceriano — baseava-se outrossim no culto à Ciência. Assim como a teologia teria desaparecido em face da filosofia, esta cedia o pôsto à Ciência. Não às *ciências*. Mas, à Ciência. A uma divindade nova, que se manifestava através de ciências particulares, mas que constituía um corpo próprio de doutrinas, antitético ao da teologia e ao da filosofia e seu sucessor universal. A Ciência era a última palavra na aplicação do pensamento à realidade natural. A Ciência, baseada na observação e na experimentação, bania definitivamente tôda a especulação de outra espécie e unificava o conhecimento num só tipo de certeza. Fora dela só havia a imaginação poética, que ainda invadia largos territórios e permitia o prolongamento ilegítimo da atividade metafísica

e religiosa, que o tempo e o progresso se encarregariam pouco a pouco de espancar, como o sol de um belo dia de inverno acaba por espancar as névoas noturnas, que se arrastam ainda pelas primeiras horas da manhã. O culto à Ciência foi outra característica do século XIX. E só podia redundar numa filosofia como o evolucionismo, que estava segura de aplicar, ao desvendamento dos mistérios do Ser, um instrumento absolutamente adequado à sua investigação total.

A consequência natural dêsse naturalismo e dêsse cientificismo, que do espírito do século passou naturalmente ao espírito da mais representativa das suas filosofias (o Evolucionismo foi dominante mas não exclusivo), — foi o culto do progresso. A idéia de Progresso dominou o homem do século passado, de modo que animou necessàriamente a sua concepção geral da vida. Hegel tinha introduzido na especulação filosófica uma dimensão nova: o tempo. A filosofia de Hegel era o resultado do triunfo do *Vir-a-ser,* do "Devenir", do "Werden", do "Devir", como querem por vêzes traduzir em português essa idéia de *sucessão* (Gabriel de Moncada, por exemplo) — sôbre o ser. A filosofia assumia um aspecto dinâmico. O seu objeto próprio deixava de ser a investigação em profundidade para o ser — em extensão. A filosofia, que terminava normalmente numa teologia, considerava o ser na sua dimensão total, da potência pura ao Ato puro. A filosofia que se emancipara totalmente da teologia, limitara o seu campo de ação ao plano puramente natural, mas ainda operava no sentido estático e em profundidade. A revolução hegeliana foi precisamente, numa das suas atitudes mais radicalmente originais, mudar o eixo da investigação filosófica, do sentido vertical para o horizontal, da passagem do Tempo à Eternidade (na filosofia realista integral) ou da abstração do Tempo (na filosofia racionalista), — para a hipóstase do Tempo, como sendo o elemento capital da realidade.

O século XIX foi marcado por essa hipertrofia do tempo e, por conseguinte, pela crença no Progresso indefinido e necessário. Daí o sentido otimista, tanto do espírito do século, quanto da sua interpretação especulativa. O evolucionismo é a filosofia da civilização burguesa, como a burguesia é a classe da concepção otimista da vida. Enquanto dominou, pelo menos, estendeu essa nota diferencial da sua própria psicologia. O capitalismo foi uma concepção otimista da economia, da mesma forma que a democracia liberal o foi da política. O parnasianismo e o naturalismo foram concepções estéticas otimistas. Sob todos os aspectos, o Evolucionismo dominou o século como uma concepção oti-

mista e progressista. A um século que acreditava na superioridade do presente sôbre o passado e do futuro sôbre o presente, só podia corresponder uma "Weltanschauung" que se apresentasse como temporalista e progressiva. O Evolucionismo, por mais êsse motivo, era a filosofia natural do século passado.

E tudo isso concluía por uma tranquilidade de espírito, que era da época e era da sua filosofia. O século XIX julgou ter alcançado a Paz. Julgou que as guerras e as revoluções eram exceções e acidentes, que a passagem do tempo e o advento de novas formas sociais necessàriamente suprimiriam para sempre. Não falo no *sub-solo* do século, onde se preparam os elementos dominantes do século seguinte. Falo no espírito dominante e na filosofia dominante.

Ora, quando fazemos um confronto sumário entre o século XIX e o século XX, logo salta aos olhos o contraste entre os dois modos de encarar a vida. Ao culto da Natureza, sucedeu de novo o culto do Homem. Era *de novo* o culto do Homem, mas já totalmente diverso do que o século XVIII lhe dedicara. O homem do século XVIII era como que um autômato governado pela Razão ou pelos Instintos. O "philosophe" e o "libertin" eram os dois tipos que se apresentavam como antitéticos na sociedade. Nenhum dos dois iria voltar ao cenário nos nossos tempos. O subjetivismo moderno é totalmente diverso. O homem do século XX perdeu a fé na razão e, pelo contrário, lançou-se no culto do irracionalismo, trazendo como contribuição original precisamente as pesquisas no subconsciente, nas zonas sombrias da alma humana. Quanto à liberdade, que está na base do "libertin", do homem libertino, embora sob o aspecto passional e instintivo se tenha transmitido ao homem moderno, na realidade apresenta-se sob formas novas. Não só o que veio dominar o século XX foi o culto da Autoridade e não o da liberdade, valor em grande parte desdenhado pelo homem moderno, que a sacrifica sem hesitar à segurança, no Estado Burocrático que nos domina — mas ainda a "libertinagem" do nosso homem se apresentava, não como um desafio às convenções sociais, mas como uma lei natural, uma conquista normal.

O *subjetivismo* moderno traduz-se, por isso mesmo, como já tivemos, aliás, ocasião de apontar, por uma concomitante e crescente anulação do homem individual, perante as fôrças totalitárias que o cercam e o dominam.

De qualquer modo nos encontramos em face de uma situação muito diversa da do século passado. A natureza, que se julgava então ser a regra, a medida, a mestra, passou ape-

nas a ser um reflexo, um obstáculo, um objeto capaz de ser vencido e podendo ser fàcilmente manejável pelo homem. A *máquina* é o símbolo dessa vitória do homem sôbre a natureza, que o nosso meio século precipitou de modo considerável. Quando lemos a descrição do que são as modernas máquinas de calcular, do Instituto Tecnológico de Massachusets, por exemplo, ficamos com a perfeita noção de que nem é a natureza que domina o homem, como no século XIX, nem o homem que domina a natureza, como no século XVIII, — mas que tanto o homem como a natureza foram ultrapassados pela máquina, que os absorve a ambos, pelo menos na mente do pragmatismo e do mecanicismo dominante. Quando consideramos, por exemplo, uma forma nova de civilização, típica do século XX — o *Sovietismo,* o que nêle vemos como típico é o *culto da máquina.* A industrialização tomou um aspecto missionário. A máquina assumiu um valor sacral. A idolatria mecânica veio suceder ao misticismo religioso. O culto do trator, na Rússia, é qualquer coisa de equivalente ao culto dos ícones. E por todo o mundo, o progresso mecânico, os projéteis autônomos, os aviões sem pilôto, a televisão, tôdas as manifestações mais modernas da mecanização do mundo, vieram dar ao nosso antropocentrismo um sentido muito diferente do antigo.

A um século naturalista sucedeu outro mecanicista. A uma filosofia baseada no culto do objeto, só podia suceder outra baseada no culto do sujeito, criador da máquina, vítima dela ou seu senhor, conforme o grau da sua libertação.

Ao culto da Ciência, por sua vez, sucedeu o cepticismo científico. Ao determinismo, o indeterminismo. À crença nas leis da natureza, como uma estrutura definida e rígida, dentro da qual decorria a vida pessoal e social — veio suceder a dúvida sôbre essas leis. À concepção intrínsecista da lei, como alguma coisa de interior à própria natureza das coisas e soberana do homem como de tudo mais, sucedeu uma concepção estatística da lei, como uma probabilidade e não como uma certeza. Foi nos fins do século XIX, em 1887, se não me engano, que Boutroux introduziu no campo do pensamento científico essa noção nova de "contingência das leis da natureza", que iria ser de tão grandes consequências para a nova visão do universo, representada, por exemplo, pelo "princípio de indeterminação" de Heisenberg a que já nos referimos. A um século de cultura definida, sucedia um de cultura indefinida. A um século de teses seguras, outro de hipóteses aventurosas. Há épocas temáticas, épocas sintéticas e épocas hipotéticas. Uma época temática é a que assenta em algumas teses dogmáticas e objetivas, como julgou

ser o século XIX, com o seu culto às ciências naturais e à Ciência, como chave do universo. Uma época sintética é, como a Idade Média, uma fase da civilização em que os homens encontram uma síntese totalizadora das suas aspirações, o que não exclui as lutas e as variedades, mas sempre dentro de uma estrutura sintética integral.

Uma época hipotética, como a nossa, baseia-se na aventura, no paradoxo, na contradição, na hipótese enfim, e não pode possuir uma filosofia definida como o Evolucionismo, mas tinha de secretar, ou pelo menos de sugerir, uma filosofia indefinida como o Existencialismo.

Século subjetivo, indefinido, pessimista, como o nosso, só podia produzir uma filosofia subjetiva, indefinida e pessimista, como o Existencialismo.

Podemos ainda prosseguir nessa pesquisa das afinidades entre o nosso século, em cuja metade nos encontramos e, portanto, já se nos apresenta em caracteres bastante claros, e a filosofia nêle dominante.

Além dos caracteres já apontados, podemos encontrar ainda outros como sejam: o *espírito de uniformidade*, o *sentimento de expectativa* e o culto *da vida*.

Examinemos de mais perto cada um dêles e a sua concomitante representação na filosofia existencial.

A uniformidade é a caricatura da unidade. Tendo o mundo moderno perdido a sua unidade substancial procura por todos os meios restabelecê-la. A unidade, porém, é o equilíbrio entre as diversidades. A uniformidade, ao contrário, é a supressão dessas diversidades. Tendo perdido o sentimento do equilíbrio, da harmonia, confundimos unidade com uniformidade e chegamos, na melhor das hipóteses, a esta quando aspiramos atingir àquela.

Podemos citar alguns exemplos típicos dessa uniformidade do mundo moderno, que tantos confundem com a verdadeira e ilusória unidade: o totalitarismo, uniformidade política; o coletivismo, uniformidade econômica: o supra-realismo, uniformidade literária: o atonalismo, uniformidade musical; o abstracionismo, uniformidade pictórica.

O totalitarismo é o monismo político. Pretendendo reagir contra a apregoada anarquia democrática, confunde a política com o Estado. Luís XIV dizia, ou lhe fizeram dizer "O Estado sou eu". A política moderna responde-lhe: "Só há um Eu — o Estado".

O coletivismo econômico pretende resolver as contradições liberais pela supressão da propriedade individual e pela primazia absoluta da massa e da economia coletiva.

A uniformidade econômica suprime as unidades econômicas privadas em nome de uma falsa unidade coletiva, em que a economia é burocratizada e despersonalizada.

O que se passa com a política e a economia uniformizadas da nossa época, ocorre analògicamente com a estética e a filosofia. O existencialismo de hoje está para a filosofia como o atonalismo para a música, o supra-realismo para a literatura e o abstracionismo para a pintura.

A música pré-atonalista baseava-se sôbre a escala, isto é, sôbre uma série de sons distintos, reduzidos à sua expressão mais simples. O atonalismo suprime a escala, a saber, a analítica dos sons, substituindo-a pelo contínuo sonoro.

O mesmo faz o supra-realismo com a literatura: substitui a inteligência pelo sonho, o consciente pelo inconsciente, o lógico pelo irracional, como substância da expressão verbal. Chega mesmo a suprimir as palavras ou a criar tôda uma nova linguagem, o "new speak" da semântica moderna. O espírito acadêmico ou os "low-brows" limitam-se a rir ou a crer que se trata apenas de esnobismo ou de falta de talento. O problema é infinitamente mais profundo, mais trágico, mais estrutural. Um homem como James Joyce, por exemplo, que acabou por destruir o seu idioma, a lingua inglêsa corrente, para o substituir por um novo idioma, em que pudesse traduzir o que de indefinível existia na sua inspiração extranhíssima, — era sem dúvida um homem de gênio. E, no entanto, Joyce esmaga a sua linguagem, destrói as palavras, constrói outras, por insatisfação, por horror às distinções tradicionais, por um excesso de poder expressivo que rompe as estruturas habituais da linguagem.

É a uniformização do estilo literário, que produz o puro hermetismo, por paradoxo, aliás compreensível.

O abstracionismo faz o mesmo. Tende a reduzir tôda a pintura a um elemento só — a linha geométrica. Suprime "a natureza", suprime "a personalidade humana", reduzindo a pintura a um monismo linear de absoluta uniformidade.

Em tôdas essas formas estéticas e sociais, o que vemos é a obcessão do Uno, do Monos, do Só. O horror à diversidade, à multiplicidade, à variedade, em suma à liberdade criadora. Quando Stalin impõe a Picasso uma pomba tradicional, como símbolo da "Paz" e rompe fragorosamente com o Marechal Tito, seu antigo lugar-tenente nos Balcãs, isso representa, tanto no domínio da arte como no da política, a obsessão da uniformidade, da disciplina monolítica, da redução do mundo a um elemento único. É a volta do Único de Stirner, mas em sentido totalmente oposto, pois um êrro extremo acaba sempre por gerar outro êrro no extremo oposto.

O que o supra-realismo faz com a literatura, o atonalismo com a música, o abstracionismo com a pintura, o totalitarismo com a política — tenta o existencialismo fazer com a filosofia, com o próprio universo.

Veremos, no decorrer dêste ensaio, o que é possível salvar e o que devemos rejeitar dessa insurreição filosófica, dessa loucura metafísica. No momento, limitamo-nos a comprovar a influência que recebe da nossa época, marcada pelo espírito de confusão, e que, lògicamente, só podia produzir uma filosofia da indistinção e da uniformidade monística.

Criticamos de tal modo a Idade Média por ter abusado do "distinguo", que chegamos precisamente ao extremo oposto. A distinção, eis o inimigo, parece dizer o nosso mundo moderno. Não me refiro apenas aos costumes mundanos, falo de idiéas e fatos sociais.

Estamos em uma época de confusão. É a palavra que de todos os lados ouvimos. Não há quem se sinta em segurança atualmente. Perdemos pé. Já não sabemos que fazer. Quantas vêzes ouvimos frases como estas: "já não entendo nada"; "o mundo anda de pernas para o ar"; "no meu tempo não era assim"; "que será o dia de amanhã?". Não há quem não sinta que as coisas perderam a sua estabilidade, perderam os seus limites, as suas especificações. Distinguíamos, mais ou menos, o bem do mal, o êrro da verdade, a direita da esquerda, o superior do inferior. O mundo parecia construído sôbre regras mais ou menos estáveis, mais ou menos aceitas. Tomemos um exemplo na vida cotidiana. Outrora, os valores econômicos *caro* e *barato,* tinham um significado preciso. Os preços eram estáveis, mudavam raramente, ou pelo menos de modo lento. Durante anos, tal preço correspondia a tal coisa. Os jornais, digamos. A moeda era estável. Era realmente uma medida pragmática de valor. Hoje em dia, essas duas categorias econômicas, caro e barato, pràticamente desapareceram. Podemos, sem dúvida, substituí-las por outras, como conveniência e disponibilidade. Ou preciso de uma coisa, ou dela não necessito. Tem ou não conveniência para mim. Por outro lado, disponho ou não dos meios para comprá-la. Isto é, tenho ou não disponibilidade. As coisas não são baratas ou caras, são convenientes ou disponíveis. O barato e o caro não têm mais sentido, os preços enlouqueceram e os economistas procuram em vão equilibrá-los. Tudo mudou, ninguém se entende. O sinal da distinção cede ao sinal da indistinção, o da unidade ao da uniformidade, que é sempre a

filha paradoxal da confusão. É da desordem que nasce a falsa ordem, a ordem sem liberdade nem variedade.

Pois bem, o existencialismo, na sua forma integral, é a filosofia... da indistinção e da uniformidade. As categorias tradicionais, ato e potência, causa eficiente e causa final, substância e acidente, etc., nada disso tem mais sentido. Passa a existir uma categoria única: o contínuo, o uniforme.

Essência e existência confundem-se para ser reduzidas ao existencial puro... Forma e matéria se fundem, para constituir uma tensão contínua. O ente e o nada deixam de ser uma oposição para constituírem uma só realidade: o ente como nada, "être-avec-néant". Desaparecem as distinções. A pluralidade cede à uniformidade. Resta apenas "l'éternel écoulement des choses". Tudo isso é a expressão filosófica de uma época de confusão e de unilateralismo: uma filosofia que procura reduzir tudo ao Uno.

A expectativa e a inquietação, eis o segundo traço que escolhemos como específico do nosso Tempo. Somos, hoje em dia, homens inquietos que esperam. Não se sabe exatamente o quê... Mas, espera-se. Espera-se sempre alguma coisa. Há trinta anos, nascíamos desamparados e céptticos, não esperando mais nada de nada. A velha palavra de La Bruyère: "tout est dit" e as palavras do Eclesiasta: "nihil novi sub sole" andavam constantemente nas nossas bôcas. Hoje, estamos no extremo oposto. Espera-se sempre, a cada minuto. Acordamos, cada manhã, esperando a última notícia atômica, que nos vai revelar um mundo novo. Durante a guerra, em França, forjaram um neologismo — o "attentisme". Os resistentes chamavam os adversários de colaboracionistas, como de fato eram. Êstes julgavam vingar-se chamando os outros de "esperistas" — isto é, os que esperavam a libertação. (Não deixemos de lembrar que a razão estava com êstes.) De qualquer modo o mundo moderno sofre de esperismo.

Pois bem. O existencialismo é uma filosofia da espera. É uma filosofia do presente, mas voltada para o futuro. O passado, para ela, é realmente o que passa, o que o tempo destrói. O que vale é ùnicamente o atual e o que vai vir. Não por aquilo que nos traz. Neste sentido, o existencialismo não espera coisa alguma. Não espera nem uma recompensa eterna, nem a gloria, nem o progresso, nem qualquer mito dos muitos que os homens inventaram contìnuamente para preencher a lacuna de Deus e da vida eterna. O Existencialismo espera sempre, mas não espera nada de

preciso. Não espera senão a própria espera. É a espera pela espera, como o parnasianismo foi a arte pela arte. A filosofia moral do existencialismo é precisamente só esperar da vida a própria vida terrena. Não é exatamente o que fazem os homens de hoje? E isso leva-nos, em consequência, ao terceiro traço que destacamos como típico da nossa época: o culto da vida.

Desde Tucídides, se observa que as épocas mais perturbadas são também aquelas em que mais loucamente se ama a vida. Conta-nos o grande historiador como, durante a peste de Atenas, o espectro da morte fazia reviver de um modo extraordinário o amor pela vida dos sentidos. Vemos hoje reproduzir-se a mesma coisa. Quanto mais precária é a vida, mais se põem os homens a amá-la apaixonadamente. Procuram vivê-la gulosamente e sem limites. "Vivre sa vie" já é uma frase um pouco envelhecida. Se a frase envelheceu, porém, o que ela significa é mais atual do que nunca. Está, sempre, na ordem do dia. Diríamos que jamais, na história do mundo, se não fôsse arriscado fazer tais afirmações, se procurou gozar tanto a vida, viver tanto a hora que passa, como hoje. O "après moi le déluge", de Luís XV, é, provàvelmente, uma palavra apócrifa, mas aplica-se como uma luva à nossa época.

Ora, o existencialismo é a filosofia do presente, da hora que passa, do momento. Do presente, entretanto, como projetado sôbre o futuro. Voltaremos oportunamente sôbre esta idéia. Retenhamo-la, entretanto, como um dos traços típicos da filosofia existencial. Ela marca, como os dois outros, a exata correspondência entre a filosofia existencial e o século XX.

Produziu-a o nosso século. Não a roubou. Não a produziu, entretanto, como Taine julgava que a razão segrega o bem e o mal, com a mesma indiferença com que a natureza segrega o açúcar ou o vitríolo. Uma época é a condição e não a causa de uma filosofia. Se o século XX parece ser em geral o século do existencialismo, é que os traços psico-sociais que o caracterizam se vêem reproduzidos, com exatidão, por um ato de repercussão mental na filosofia existencial. Mas, foram os filósofos que a produziram. Ela é fruto, como as demais concepções filosóficas e como as obras da criação estética, da liberdade intelectual do homem. Não foram, entretanto, só os homens do nosso tempo que a produziram. É, também, como vimos, o resultado de uma velha corrente de idéias que, sob essa modalidade, voltou nos nossos dias a manifestar-se.

Vejamos quais os traços característicos dêsse sistema filosófico e dos seus principais representantes modernos (1).

É mister começar repelindo uma opinião, bastante frequente, de que o existencialismo é sinônimo de imoralismo ou mesmo de nudismo. É um êrro que começa a generalizar-se, devido a certos aspectos fesceninos da arte existencialista e também à moda que, um pouco tardiamente, como sempre, o existencialismo despertou na América, como logo após o término da guerra ocorreu em França. Diz-se também que o existencialismo é apenas uma filosofia do após-guerra. Seria, para o nosso após-guerra, o mesmo que o spenglerismo foi para o outro, por volta de 1920. Sartre passará como Spengler. É fácil dizê-lo. Não é tão fácil prová-lo. Spengler está longe de ter passado. Não foi Rivarol que pronunciou, há dois séculos, esta palavra precipitada: "Racine passera comme le café"? Dois séculos já nos provaram que Racine ainda não passou, e nós, brasileiros, obstinamo-nos em afirmar que o café tampouco. Está mesmo em ascensão...

Spengler não passou. A sua obra continua a ser lida e seguida. Os seus erros e as suas verdades aí estão. Não podemos fazer a história do nosso tempo e muito menos a história das idéias históricas do nosso tempo, sem o encontrarmos a cada passo. Sartre é, sem dúvida, detestável. O sartrismo ainda mais. Tudo aquilo que é simples moda existencialista, cabelos arrepiados, calças curtas, estilo fescenino, tudo isso passará ràpidamente. Mas, os seus erros filosóficos são mais profundos e sérios. Além disso o existencialismo não é Sartre, por mais que êste seja incontestàvelmente um grande escritor e um filósofo. O existencialismo não é tampouco o sartrismo. O existencialismo é Kierkegaard, é Unamuno, é Scheler, é Heidegger, é Jaspers. É até mesmo, em parte, um gênio cristão como Berdiaeff ou grandes filósofos católicos como Lavelle e Gabriel Marcel ou espiritualistas co-

(1) — Emmanuel Mounier, depois de acentuar a distinção entre existencialismo ateu e existencialismo cristão, encontra em ambos alguns temas comuns que cada qual resolve de acôrdo com a sua ontologia imanentista ou transcendental: a contingência do ser humano; a impotência da razão; a projeção (*bondissement*) do ser humano na vida; a fragilidade do ser humano na vida; a fragilidade do ser humano; a alienação do homem (pelo *mal*, no existencialismo cristão, pelo *viscoso*, no existencialismo ateu); o têrmo (*finitude*) e a urgência da morte ("ao mesmo tempo que favorece certa alegria ofensiva, o existencialismo pensa que o homem persegue um objetivo inacessível"); a solidão e o segrêdo ("o geral é o manifesto, o existente é o ser oculto"); o nada ("a existência humana mais espontânea é decepção absoluta") (*Emmanuel Mounier*, "Introduction aux existentialismes", ed. Denoel, Paris, 1947, pp. 34-56).

mo Peter Wust. Tudo isso tem de ser levado em consideração. Mas Sartre existe, o sartrismo também. O existencialismo sartriano é aquêle de que mais se fala. É aquêle que, das três fôrças que indicamos como produtoras de qualquer sistema filosófico, mais fortemente representa a opinião do nosso tempo, o seu caráter, o seu temperamento. O que êle tem de aceitável, deve-o àqueles gênios filosóficos cuja luz intelectual lhe comunicou certo significado eterno, de que podemos aproveitar-nos para o bem da mais autêntica filosofia. O que êle tem de pior, deve-o ao seu desconhecimento do realismo crítico, à sua falsa filosofia do homem e ao seu ateísmo. Como disse Maritain, a filosofia moderna, de três séculos a esta parte, pretendendo libertar-se da subordinação à teologia, acabou subordinando-se, como ancila de uma ateologia. Tanto o marxismo, com o seu racionalismo, como o existencialismo, com o seu irracionalismo, são ambos inimigos do ser e da existência: "tais filosofias são na realidade, filosofias da ação", ou antes métodos de ativismo puro, sem razão suficiente e sem destino certo. "Se a filosofia deve ser libertada das deformações que lhe vêm de uma servidão persistente, seja em face da herança teológica, em regime cristão, seja em face da herança ateológica em regime ateu, se ela deve conquistar a sua autonomia, desta vez não apenas no princípio mas nos fatos, ainda uma vez é a Aristóteles e a Tomás de Aquino que ela o deverá" (*Jacques Maritain,* "Court traité de l'existence et de l'existant", *op. cit.,* p. 220).

CAPÍTULO V

PRINCIPAIS TESES EXISTENCIALISTAS

Poderemos, agora, reduzir a essência dessas várias correntes existencialistas a algumas teses comuns, que vamos resumir, sem prejuizo das suas recíprocas diferenciações e até mesmo antíteses:

— primazia da existência sôbre a essência;
— do concreto sôbre o abstrato;
— do particular sôbre o geral;
— da ação sôbre o pensamento;
— da presença sôbre a ausência;
— do temperamento sôbre a razão;
— do indefinido sôbre o definido;
— da arte sôbre a ciência e a filosofia;
— do absurdo sôbre o lógico;
— do temporal sôbre o eterno;
— da angústia sôbre a paz;
— do contingente sôbre o necessário.

Procuremos examinar sumàriamente cada uma destas teses, cujo conjunto nos pode dar uma idéia geral da filosofia existencial mais ou menos independente das particularidades específicas de cada uma das suas correntes.

Primazia da existência sôbre a essência

O ponto de partida do existencialismo é uma distinção clássica, da ontologia, entre essência e existência. A essência de um ente é o que êle é. É a idéia geral da sua entidade particular. A essência desta caneta é "a" caneta. A essência desta mesa é "a" mesa. Tôdas as mesas participam de uma essência comum. O que faz que êste móvel "sôbre" o qual estou escrevendo seja uma mesa e não uma cadeira, é a sua participação em uma comunidade de caracteres que constituem uma esssência. E a essa essência, damos convencionalmente o nome de mesa. Essa essência, entretanto, não imp'ica existência alguma, nem particular, nem geral. A essência só existe na existência. Pelo

fato de existir uma essência que chamamos "mesa", não se segue, de modo algum, que esta mesa, sôbre a qual escrevo, fôsse necessária. Só há uma essência, cuja idéia implica necessáriamente a existência, e sem a qual não seria concebível existência alguma. Em rigor filosófico, a existência precária é inconcebível sem a existência de um Deus de existência necessária. Daí ser o verdadeiro existencialista, um existencialista teísta, e todo existencialista ateu ser por natureza antiexistencialista e portanto um paradoxo e uma contradição nos têrmos. Tôda a essência criada não implica, de modo algum, a existência de uma manifestação particular dessa essência. Isto quer dizer que as essências são apenas virtualidades, possibilidades. O reino da essência, pròpriamente dito, é o reino do possível, da virtualidade, da potencia. Mas, a passagem do possível ao real é, precisamente, a passagem da essência à existência. A existência é a realização concreta da essência. A existência é "esta" mesa e não "a" mesa. Essência e existência, por conseguinte, são dois momentos do ente, dois aspectos sob os quais êle se apresenta ao nosso conhecimento. Os filósofos tradicionais sempre oscilaram entre a primazia da essência e a primazia da existência. O "essencialismo", como já foi chamado, teve mesmo o mais completo dos seus representantes na aurora da nossa tradição filosófica ocidental. Quero referir-me a Platão. Platão é o filósofo do essencialismo integral. Está no extremo oposto ao existencialismo. Para conhecer êste último, o melhor meio seria definir a filosofia platônica e tomar o avêsso das suas teses. Isso, na verdade, se o existencialismo fôsse lógico. Mas, êle pretende ser ilógico ou, mais pròpriamente, meta-lógico. Não se chegaria por êsse método a defini-lo, tanto quanto é possível definir uma filosofia da indefinição.

Platão não parte apenas da "primazia" da "realidade" da essência. Para a filosofia platônica só as essências das coisas são reais. As próprias coisas, isto é, os sujeitos destas essências são aparências ou, quando muito, essências diminuídas. O mito da caverna, como se sabe, está no centro da filosofia platônica. Os prisioneiros olham para as sombras que as coisas fazem no fundo da caverna, por estarem voltados contra o sol da entrada. Sendo assim, consideram-nas reais, consideram essas sombras como realidades. Quando trazem êstes prisioneiros para a luz do sol, fora da caverna, começam por não ver coisa alguma. Quando, porém, se habituam à luz, passam a ver que o que êles julgavam ser realidades eram apenas sombras, e o que julgavam sombra era a única realidade.

O essencialismo de Platão representa a primazia das essências, levada ao extremo. Mas, as próprias filosofias derivadas da tradição aristotélica e tomista — embora rejeitem a existência separada da essência e se fundem sôbre a primazia da existência como concretização das essências — mesmo essas, partiram sempre do conceito da essência. É, aliás, o que nos ensina o bom senso. O menor está contido no maior. O inferior no superior. Uma essência, que contenha em germe tôdas as existências possíveis, é anterior e sob certo ponto de vista superior a essas existências. E quando a essência implica necessàriamente a existência, estamos em presença do valor supremo do universo da existência na sua pura essência e primazia. A existência em nada diminui a essência, ao contrário do que julgara Platão. Muito ao revés, ela enriquece-a, de certo modo, pois que realiza em concreto as possibilidades que a essência continha em germe e em conceito. Esta mesa não aumenta em nada a essência "mesa" que em germe a continha. Mas, longe de a diminuir, enriquece-a, desde que o que estava apenas em germe, em idéia, em virtualidade, acabou por se manifestar também de modo real, visível, palpável.

O caminho tradicional da filosofia — já que os filósofos partem da observação real das coisas criadas, pelo menos enquanto não contradizem o senso comum — era a passagem da existência à essência, a primeira como ponto de partida e a segunda como ponto de chegada. Essa marcha do pensamento filosófico tradicional assim se operava, ao inverso do movimento natural do nascimento das coisas, que implica a passagem da essência à existência. A filosofia é uma volta às fontes partindo das coisas produzidas para chegar às suas origens.

O existencialismo nega tudo isso de modo formal. Para êle o essencial, ou antes o único é a existência. A essência não existe. O primordial é o fato de existir. Mais do que isso: só a existência é que existe. Quando na verdade, como diz Gilson, "a existência em si não existe". O existencialismo suprime a essência. O homem, por exemplo, para o existencialismo, é o que êle "faz" ou o que êle "faz de si", não o que êle "deve" ou "pode fazer". Nessa filosofia, a essência se torna uma pálida sombra da existência, ou antes uma "inexistência", no extremo oposto ao que dizia a filosofia de Platão. Um Buffon existencialista não nos diria: "o estilo é o homem". Diria: "o homem é o estilo". Para o existencialismo é o estilo que faz o escritor. A criatura elimina o criador. Cria o criador. O escritor é uma pálida essência, o estilo uma viva existência.

Passou-se com a idéia de "ente", no século XX, o que no século XVIII se passara com a idéia de "sociedade". A tese tradicional do bom senso era que o homem nasce imperfeito e a sociedade pode aperfeiçoá-lo. Rousseau, por um paradoxo que hoje se sabe ter sido improvisado, menos por convicção que por amor da originalidade, sustentou precisamente o contrário. "O homem nasce bom, e a sociedade corrompe-o." O mesmo êxito que acolheu no século XVIII o paradoxo de Rousseau, acolhe nos nossos dias o paradoxo de Sartre: a prioridade absoluta do existencial sôbre o essencial, não no sentido de que a essência só exista, como o bom senso no-lo ensina, quando se manifesta existencialmente, mas no sentido de que a existência "prescinde da essência". E é nesse sentido, e só nêle, isto é, quando a existência "se substitui à essência", que é falsa a prioridade daquela sôbre esta. Sartre gaba-se de ser essa a grande originalidade da sua filosofia, quando, na realidade, foi sempre o que o verdadeiro realismo filosófico sustentou.

Tôdas as outras teses do existencialismo derivam de certo modo dêsse axioma inicial. O êrro fundamental do existencialismo é o unilateralismo. Querendo reagir contra o abuso da idéia de "essência", chegou ao extremo oposto. É preciso dizer, aliás, que, segundo o existencialismo sartriano, esta precedência da existência sôbre a essência é um privilégio da natureza humana. Só no homem, diz êle, é que a existência que se pode reduzir por abstração à sua essência. nhuma base sólida. O homem, como todos os sêres, é uma existência que se pode reduzir por abstração à sua essência. Cada vez que se separe um aspecto do outro, mutila-se a verdade. A Verdade é o binômio essência-existência, tanto para a natureza humana como para a natureza das coisas em geral. Não há existência sem essência, mas pode haver uma essência sem existência, um conceito sem realidade, uma potência sem ato, desde que a essência é um conceito que não implica necessàriamente a existência. Logo, é o equilíbrio entre essência e existência — e não a essência separada, de Platão, nem a existência criadora de essências de Sartre, — que representa a verdade. O existencialismo parte de um êrro fundamental e tôda a sua especulação, rica em pontos de vista e em verdades parciais, sofre com êsse êrro de base.

Primazia do concreto sôbre o abstrato

O caminho normal da tradição filosófica era a subida do concreto ao abstrato. A filosofia era a ciência das reali-

dades abstratas. Abstraídas de quê? Do concreto, naturalmente. O concreto era o ponto de partida. O que se chamava empirismo era, precisamente, êsse contato primário com as coisas. Alguns filósofos param aí. Era, e continua a ser, o êrro do empirismo filosófico, do empírio-criticismo mutilador da multiplicação natural dos planos do conhecimento total e humano, para o qual o plano empírico é, apenas, um ponto de partida. A verdadeira filosofia foi sempre a subida a planos superiores ou, como se diz de modo mais preciso, a graus superiores de abstração, que nos levam do plano físico ao matemático e dêste ao metafísico. O filósofo sempre foi um técnico das abstrações. Foi mesmo por ter abusado dessa prestidigitação, muitas vêzes puramente arbitrária e subjetiva, que estamos hoje em presença da insurreição antimetafísica, no sentido substancialista da expressão, como o existencialismo ou o neopositivismo. O existencialismo é a revolta de uma paixão que não soube conter-se e foi ao extremo oposto. Kierkegaard escreveu: "enquanto o pensamento abstrato tem por fito compreender abstratamente o concreto, o pensador subjetivo (ou existencialista) tem por mira compreender concretamente o abstrato" ("Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques", p. 237).

Eis, claramente enunciada pelo fundador do existencialismo, esta segunda tese do dodecálogo existencial. É o concreto que conta, como medida de tôdas as coisas. O abstrato não fica suprimido, sem o que ficaria supressa tôda a filosofia, mas passa a existir em função do concreto. Abstrair em vez de ser, como na autêntica atividade filosófica, um esfôrço por compreender todo o concreto, apenas reduzido aos seus elementos capitais, como sejam — o movimento, o número, o ente — passa a ser uma "diminuição", uma mutilação do concreto. Confunde-se abstração com falsa abstração, confunde-se o enriquecimento com o empobrecimento, confunde-se a síntese com a mutilação. O verdadeiro, o total, o completo, passa a ser o ente existente. Mas, não o ente existente de uma vida geral ou de uma vida necessária, como Deus que é o Existente Puro e a Pura Essência, e sim o ente particular, o ente que realmente é apenas "uma" das infinitas possibilidades da realização de uma essência. É a expressão do mais autêntico parcialismo, do mais puro particularismo, da confusão entre a parte e o todo, da insurreição da parte contra o todo, do menos contra o mais. Uma inversão da ordem natural das coisas.

Primazia do particular sôbre o geral

A terceira tese existencialista é a primazia do particular sôbre o geral. A existência é a particularização do geral. É a sua encarnação em um ente particular. É a passagem da mesa, para esta mesa. Se a existência passa a ter absoluta primazia sôbre a essência, a ponto de a destruir, o particular deve primar sôbre o geral. Logo, cada coisa, cada ser, adquire uma importância considerável. Leibnitz, sob êsse aspecto, pode ser chamado de precursor do existencialismo, já que o seu ensinamento sôbre as mônades visava, de fato, mostrar a importância que cada existente possui. Cada pessoa, cada coisa, adquire, pois, uma autonomia absoluta, já que a sua condição de existente lhe confere um primado sôbre o que não existe de fato e só encontra limites na existência de outras existências. Compreende-se fàcilmente como um mundo existencialista chegaria a conflitos insolúveis, pela supressão de tôda a hierarquia de valores, entre os existentes, todos igualmente pretendentes à soberania absoluta. Se a existência tem direito a um primado absoluto, segundo essa filosofia, nada pode limitá-la. A sua moral será de novo o direito do mais forte ou do mais feliz. Cada coisa e cada pessoa terá direito a tudo. O que leva a dizer que nada e ninguém terão direito a nada. A todo o direito corresponde um dever. Um mundo existencialista seria um mundo sem deveres, logo, um mundo sem direitos, sem o Direito. É precisamente o que vemos com o mundo moderno, o tìpicamente moderno e existencialista, onde a idéia de Direito passou a ser apenas uma superfetação de outros valores, uma manifestação periférica e acidental da Técnica, do Sangue, da Nação, do Partido ou do mito revolucionário.

Essa primazia do particular, quando entendida à luz de uma filosofia substancialista e hierárquica dos valores, pode ser de uma grande riqueza. E, nesse ponto, o existencialismo, bem entendido, é um recurso acidental contra as novas escravidões modernas. Mas, à luz da sua filosofia monista, anti-hierárquica e anti-substancial, o particularismo existencialista acabaria por destruir essas autonomias pelas quais se bate. A ordem inumana é sempre uma consequência das desordens ilegítimas na hierarquia natural dos valores.

Primazia da ação sôbre o pensamento

A ação é a passagem da potência ao ato. Se o ato, isto é, o existente é superior à potência, quer dizer a essência

conceptual, — a ação é necessàriamente superior ao pensamento. Eis o existencialismo como expressão do mundo moderno. Eis a explicação, porventura, do seu êxito nos nossos dias. Vivemos uma época de ação e até de ativismo. O existencialismo é uma filosofia da ação e do ativismo. Para o existencialismo, o homem está lançado na vida, sem saber nem de onde vem, nem para onde vai. O sentimento que o domina é a angústia, o desespêro ou a náusea. O homem reconhece-se em plena correnteza. Não pode nadar contra ela. Não sabe qual o seu fim. Ignora a razão dessa marcha contínua, à sombra do mistério, e, lògicamente, essa concepção devia conduzi-lo ao desespêro. E, mesmo, ao suicídio. A menos que o homem se contente de viver como os animais, como vive a maioria dos homens... Mas, o existencialismo se recusa a ser um cepticismo, um pessimismo ou um convite à vida desregrada. Quer ser uma filosofia da vida, um vitalismo, uma revolução nos modos e nas razões de viver. Como justificar essa exaltação da vida? Deificando a ação. A ação pela ação, eis a regra da vida existencial, depois particularmente que Sartre viu, em ação, a mocidade "resistente" em França. O existencialismo sartriano começou por ser um inativismo, e acabou, como é lógico, na regra de que um extremo chama o contrário, por ser um ativismo puro. "Si la mort est inévitable, oublions-la", dizia o cinismo stendhaliano. "Se a vida não vale a pena ser vivida, procuremos vivê-la", responde-lhe a um século de distância o filósofo existencialista.

"O existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação e só por má fé, por confundirem seu próprio desespêro com o nosso, é que os cristãos nos chamam de desesperados" (*J. T. Sartre,* "L'existentialisme est un humanisme", p. 95).

Antes de 1940, antes da sua experiência da guerra e da resistência ao invasor, Sartre pensava de modo bem diferente em pleno pessimismo (cf. "La Nausée", *passim*).

Atualmente, porém, a sua interpretação do existencialismo é, francamente, no sentido da primazia do dinamismo. A vida pela vida, a ação pela ação, sem conhecer as fontes, sem cogitar de qualquer finalidade transcendente, sem nada esperar da própria vida, nem progresso nem decadência, apenas por estarmos nela, e porque o Ente e o Nada se confundem e existir tem a primazia sôbre tudo o mais. O pensamento, enquanto ajuda a levar à ação, é bom. Enquanto prejudica a ação, não presta. Logo, o pensamento obedece à ação e não a ação ao pensamento. O existencialismo, entretanto, não se confunde com o blondelismo. O primado

da ação na filosofia de Maurice Blondel, vai ter à fonte de tôda a ação, à ação pura, que se encontra em Deus, Criador. A ação existencialista não vai dar em nada, senão em si mesma. É um imanentismo integral. Um monismo puro, essêncialmente incompatível com tôda e qualquer filosofia cristã da vida, seja de tipo blondeliano, seja de tipo maritainiano e tomista. O existencialismo é bem uma filosofia do *homo faber* e não do *homo sapiens*.

Por êsse lado se apresenta o existencialismo como a filosofia dos técnicos e da tecnocracia. "Im anfang war die Tat." A palavra de Goethe, ao contrário da filosofia do Logos do Evangelho de São João, encontra em Sartre o que o poeta do Fausto jamais esperaria encontrar.

Primazia da presença sôbre a ausência

O existencialismo é a filosofia do eterno presente. O que é preciso pensar, é a existência. O que é preciso cultivar, é a ação. O que é preciso ter em mão, é o momento. O passado e o futuro são ausências, e não pontos de partida ou de chegada.

A ausência, por sua vez, é um elemento de diminuição, como para Platão a existência. O ausente é negativo. O ausente não existe. A existência confunde-se pràticamente com a presença. Gabriel Marcel faz da presença uma nova categoria do ente, justificando-a com razões sumamente plausíveis. É êste um dos pontos em que o existencialismo bem compreendido pode contribuir benèficamente para a renovação da filosofia. Seria um êrro rejeitar em bloco o existencialismo. Embora muito menos grave que adotá-lo.

O existencialismo não é, como dissemos e repetimos, um sistema único. Precisamos compreendê-lo justamente para melhor nos defendermos dessa "mística do inferno", como chamou Maritain à filosofia de Sartre, ou nos enriquecermos com a mística da esperança, como é a filosofia de um Gabriel Marcel.

A filosofia existencial é, portanto, uma filosofia da presença. Nesse sentido, o existencialismo literário ou filosófico é um movimento anti-simbolista. O simbolismo, no fim do século passado e no comêço do nosso, exaltou a ausência. Fazia da ausência, senão uma filosofia da vida — pois lhe faltou um Sartre e principalmente um após-guerra, pelo menos uma filosofia da arte. A essência do simbolismo era o signo. E o signo é a manifestação de uma ausência. Esta

é que compõe o núcleo da estética simbolista e de tudo que ela continha como filosófico.

Se a ausência era o fundamento da estética e da filosofia simbolista, é a presença que representa o fundamento não só da arte mas do pensamento existencial. Para Sartre — "a ausência é ainda uma forma de presença" ("L'Être et le Néant", p. 338). O importante para o existencialismo é estar ali, é o *Dasein* de Heidegger . Jamais fugir, jamais se fechar, jamais ter a nostalgia do passado ou a impaciência do futuro. Nem saudosismo, nem utopia. Amar o presente. *Amor fati.*

Se, há pouco, podíamos citar Goethe, é Nietzsche que estas idéias agora evocam de modo irresistível. Zaratustra ensinava o amor do momento que passa. O existencialismo dá-lhe a réplica. É preciso viver a sua vida, qualquer que ela seja. É preciso viver a sua hora. Só o presente é real. O homem pertence ao momento ou então não existe. É preciso viver para o seu tempo e com o seu tempo. É preciso viver "les temps modernes" e vivê-los até à náusea, sem procurar prendê-los, deixando-os passar, pois que a passagem é a condição do eterno presente. E o existencialismo só pede à filosofia e à arte que tornem eterno o momento presente. Estamos vendo a herança sofística e cínica.

Primazia do temperamento sôbre a razão

O existencialismo é um apêlo a todos os homens. Quer afirmar-se como um novo humanismo. Quer defender o homem contra as potências coletivas. Afirma assim a primazia do homem e faria sua, pelo menos assim o fariam algumas das suas correntes, a velha sentença de Protágoras que faz do homem a medida de tôdas as coisas. Mas, nêle, o existencialismo rejeita a hierarquia tradicional que faz da razão o signo diferencial da sua animalidade específica. O subjetivismo existencialista rejeita o culto da razão, como entendia o racionalismo tradicional, mas por sua vez baseia-se no culto do instinto. O valor que êle coloca à testa de todos os demais é o temperamento, ao qual atribui a categoria de liberdade. Pode-se mesmo dizer ser êsse o único valor que reconhece. "Minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada* absolutamente nada me justifica na adoção de tal ou qual escala de valores ("L'Être et le Néant", p. 77), escreve Sartre.

O homem, para o existencialismo, é, antes de tudo, um temperamento, e, portanto, um misto de razão e de instinto, marcado pelo predomínio de certa tendência, de certo tipo.

A biotipologia fornece ao existencialista a sua concepção constitucional do homem. Êste, é um complexo. Não é uma inteligência. É um feixe de tendências, mantidas na sua unidade precária por um equilíbrio instável, que pode, a cada momento, ser vencido pelas circunstâncias e obedece a uma lei temperamental imanente. A morte destrói essa união precária, para o existencialismo ateu. A morte permite o fim do sofrimento (já que o homem é um esquartejado) para os existencialistas crentes. Para todos, porém, o existencialismo está no pólo oposto ao intelectualismo e, sobretudo, ao racionalismo.

A primazia do indefinido sôbre o definido

Conhecer, segundo o pensamento tradicional (que coloca a inteligência acima da sensação e faz da filosofia uma ciência do conhecimento racional e supra-racional), era passar de uma definição nominal a uma definição real. Conhecer, em última análise, era, portanto, definir.

A definição, para o existencialismo, longe de ser um meio de conhecer melhor, é pelo contrário, um modo de obscurecer as coisas; conhecer, para êle, é tornar indefinido. Para Kierkegaard "o pensamento existencial não se deixa comunicar" ("Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques", p. 24), ou então, como comenta Chestoff, "sempre que se trata de conceitos existenciais o desejo de evitar as definições é uma prova de tato" (*apud P. Fouquié,* "L'Existencialisme", p. 37).

Conhecer, portanto, para o existencialismo, é tornar indefinido ou, antes, é conservar os sêres na sua indefinição natural, já que definir é abstrair, e abstrair, para essa filosofia, é romper a organicidade natural da existência. O existencialismo comporta-se perante a definição como Platão perante a existência. Para Platão a existência era uma diminuição do ser. Para o existencialismo, é a definição que diminui o ente. Para êle, conhecer melhor é passar do definido ao indefinido, do claro ao obscuro, do delimitado ao extralimitado. Compreende-se, portanto, que o existencialismo esteja no extremo oposto ao das filosofias do panmatematismo de tradição cartesiana, e que o neopositivismo da Escola de Viena seja a expressão do mais puro antiexistencialismo. Bem se vê, por tudo isso, que a nossa afirmação inicial — que o existencialismo é a filosofia do nosso tempo — deve ser entendida *cum grano salis.*

Esta posição do existencialismo em face do problema da definição mostra-nos, como sempre, as duas vertentes da filosofia da existência: a que representa uma reacão contra erros anteriores, e que se projeta em novos absurdos metafísicos. A riqueza parcial desta posição contrária às definições, é de trazer-nos de novo à existência do *mistério,* que o racionalismo tinha banido da filosofia, e do qual a sentença fundamental de Hegel sôbre a "identificação do real e do racional" quisera ser o epitáfio. O absurdo e o perigo dessa atitude, por seu lado, é jogar a filosofia no "melting-pot" do diletantismo e do sincretismo.

Com isso se torna o existencialismo uma filosofia do caos e, por conseguinte, um sistema perfeitamente representativo da desordem contemporânea. Aliás, êle reconhece essa desordem. E quer ultrapassá-la ou por um novo estoicismo como em Camus, atitude das mais dignas mas humanamente insustentável, ou por um cinismo que quer encontrar desculpas metafísicas para paixões muito naturais de um novo após-guerra como o nosso.

Primazia da estética

A oitava tese implícita do Existencialismo é a primazia da arte sôbre a ciência e a filosofia. É um fato que os existencialistas se recusam geralmente a apresentar a sua filosofia sob a forma de um sistema coerente. A maior fobia de Kierkegaard era contra os "professôres". Êle temia acima de tudo ser reduzido a "sistema" por êstes "professôres" depois da sua morte. A atitude existencialista é de procurar refletir o real tal como é, introduzindo-lhe a mínima deformação possível. Já vimos que o culto do concreto é um dos axiomas dessa filosofia do imediato. Outro axioma, já por nós anteriormente analisado, é a primazia do particular sôbre o geral.

O axioma de que ora nos ocupamos é uma consequência dêstes dois outros. A ciência e a filosofia fornecem-nos a imagem do geral. As leis que elas procuram descobrir na realidade, os princípios que elas procuram estabelecer, são sempre generalidades. Não há ciência nem filosofia senão do geral, ensina-nos o pensamento tradicional. Existe, porém, acrescenta êle, um domínio especial reservado ao conhecimento do particular. É a arte. Se só há ciência do universal, só existe arte do particular. É o próprio bom senso que no-lo confirma.

Mas, o existencialismo é a filosofia do paradoxo e não do senso comum. É o senso próprio que a conduz e a domina, embora pretendendo chegar a conclusões universais e abstratas. O existencialismo quer ser um subjetivismo absoluto, mas não um individualismo opinativo e céptico. É um dogmatismo às avessas. Querendo chegar ao universal, embora sem renunciar à primazia do individual, só havia um recurso: a arte. A arte, não empregada como Bergson na sua filosofia, para fornecer a esta imagens e comparações ilustrativas, mas incorporadas à própria filosofia e colocada por natureza acima dessa. O existencialismo procura realizar a estetização da metafísica. Se a arte é o domínio do individual e se o êrro da filosofia tradicional, segundo os existencialistas, é deixar de lado o elemento individual, o que era preciso, segundo êles, era incorporar a arte à filosofia e fazer da filosofia uma arte. Daí o fato de que os existencialistas se manifestam mais frequentemente por meio de obras de arte — romances ou peças de teatro, diários íntimos ou crônicas — do que por tratados sistemáticos. Pretendem atingir o real, de modo mais profundo, antes por meio da "ficção poética", do que por meio da prosa científica, uma vez que essa ficção não seja puramente imaginária ou subconsciente, como queria o supra-realismo, mas procure acompanhar o real em tôdas as suas particularidades.

Êste reconhecimento da importância da arte, e muito especialmente da literatura, como expressão da verdade e não apenas como um divertimento é inteiramente legítimo. Mas, para isso, não era necessário confundir os dois domínios, o da metafísica e o da estética, como o faz o existencialismo. Isso leva-nos, não a uma elevação da literatura, mas a uma diminuição da filosofia.

Primazia do absurdo sôbre o lógico

Uma das teses caras aos existencialistas é o contraste entre o *não-eu* e o *eu*. Estamos aqui nos antípodas do hegelianismo. Êste funda-se sôbre a univocidade essencial do real e do ideal. O existencialismo, ao contrário, funda-se sôbre a equivocidade fundamental dos planos. O mundo é irracional. Ontològicamente irracional, diz-nos Sartre. Irracional nas suas relações com o nosso pensamento, diz-nos Camus, que, aliás, se recusa a ser incorporado ao número dos existencialistas. Todos êstes, não cristãos, porém, e os que dêles se aproximam, estão de acôrdo com essa perspectiva do mundo. O mundo escapa-nos. O mundo não tem senti-

do. O real é o contraditório. A vida é uma fôrça cega que nos arrasta para o nada. O homem não pode vencer o mundo. Êste por sua vez, é indiferente àquele. Entre um e outro há uma barreira intransponível. E, no entanto, o homem não pode escapar ao mundo. Daí o sentimento de angústia, que é para os existencialistas o sentimento fundamental do homem em face da vida. Angústia perante o eterno perigo, o eterno imprevisto, o risco contínuo para todos os nossos sonhos, para todos os nossos projetos.

Desespêro perante o absurdo fundamental da vitória do mal, do sofrimento, da injustiça, da miséria. Náuseas ante o precipício contínuo e sem fundo no qual somos constantemente lançados e onde se perdem os nossos sonhos mais belos. É em vão que procuramos tornar compreensível êsse mundo irracional. É sempre o absurdo que leva vantagem. E, no entanto, é preciso resistir, é preciso aceitar, é preciso fazer da angústia e do desespêro o próprio tecido da nossa humanidade, já que estamos condenados ao tempo. Limitamo-nos a expor não só esta mas algumas das outras teses, deixando para depois a sua refutação. É inútil acentuar o sentido profundamente anti-humano e anticristão de todo êsse pessimismo.

Primazia do temporal sôbre o eterno

Êste axioma, evidentemente, não pode ser tomado no mesmo sentido pelos existencialistas ateus e pelos existencialistas cristãos. Para êstes últimos, a angústia perante essa condenação ao temporal se desvanece em face das perspectivas sobrenaturais que a Fé nos abre. O existencialismo cristão funda a sua Fé nessa irracionalidade do temporal, da qual podemos escapar pelo caminho da esperança na transcendência.

Para o existencialismo ateu, essa temporalidade é suprema. Só êle, em rigor, aceita integralmente êsse axioma. A integridade da existência, para êle, confunde-se com o próprio tempo. E o tempo só toma corpo no nosso pensamento. O mundo e o homem não se confundem, embora o mundo possa, em última análise, ser reduzido ao homem. Mas, enquanto o mundo é domínio da necessidade, o homem é o reino da liberdade. Eis por que só no homem há existência real. O mundo vive no em-si (*en soi*). Só o homem vive no para-si (*pour soi*), segundo a terminologia sartriana. O mundo não conhece a escolha. O homem, ao contrário, afirma-se pela responsabilidade e pela escolha. Deve *compro-*

meter-se. Mas, êsse compromisso com o temporal, não o absorve totalmente. É, pelo contrário, o homem que ultrapassa o compromisso por meio da responsabilidade e da sua escolha. É o homem que se faz a si mesmo. Nêle a eternidade e a temporalidade entram em fusão para realizar um absoluto. O homem é um deus. O antropocentrismo sartriano é realmente a negação radical do teocentrismo cristão.

Primazia da angústia sôbre a paz

De tôdas as teses existencialistas, será esta, porventura, a que mais frequentemente se encontra nos textos dos seus autores mais representativos e em tôdas as correntes, desde Kierkegaard até aos nossos dias. As filosofias racionalistas fundavam-se tôdas sôbre a compatibilidade do homem com o universo. Essa compatibilidade chegara, com Hegel, ao seu ponto extremo, em virtude da equiparação absoluta, nessa filosofia, entre o pensamento e a realidade.

Kierkegaard rompe absolutamente com essa tradição filosófica e coloca-se num ponto de vista oposto. O existente caracteriza-se pelo desespêro e pela angústia, logo, por uma incompatibilidade fundamental com o universo criado. Existir é, necessàriamente, suportar o desespêro e a angústia. Existem, para Kierkegaard, duas espécies de desespêro: o que nos perde e o que nos salva. O desespêro que nos perde é o do infinito. O que nos salva é o do finito. Segundo Kierkegaard, é preciso desesperar de tudo, salvo de Deus. É a própria condição da nossa salvação. Quanto à angustia, "ela precede o pecado e está ligada à possibilidade e à liberdade". A angústia nessa linha de pensamento, é o sentimento mais nobre e mais humano do homem. Pela angústia, êle escapa ao mundo, ao pecado e à mediocridade.

Encontramos as mesmas teses, segundo os seus pontos de vista pessoais e a sua linguagem própria, em Heidegger e em Sartre. Heidegger faz da preocupação (*Sorge*) a condição natural da existência do mundo (*Dasein*). Quando essa preocupação nos força à opção entre a existência do indivíduo, no mundo (*Dans-in-der-Welt-sein*), a angústia (*Angst*) surge como uma autêntica afirmação do *eu,* contra o *não-eu.* A angústia é, por conseguinte, o sentimento que arranca o homem à absorção pelo meio social e pela mediocridade. Quanto a Sartre, invoca um sentimento de incompatibilidade ainda mais virulento entre o existente e o mundo, e encontra-o naquilo que chama de *Náusea.*

Primazia do contingente sôbre o necessário

Para Sartre, o homem é pura gratuidade. O único absoluto é a contingência. "O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é apenas estar-aí (*Dasein*, de Heidegger) ... A contingência não é um símile, uma aparência que se possa dissipar, é o absoluto (sic), por consequência, a perfeita gratuidade" ("La Nausée", p. 166).

Essa contingência absorve a liberdade, que Sartre coloca como valor supremo. A contingência, no seu sistema, está necessàriamente colocada acima da liberdade. O homem não pode deixar de seguir a contingência, desde que recuse existência ao Único Necessário. De outro modo, não pode fugir à contingência. Está necessitado por ela. Tôda a liberdade se torna ilusória, pois o primado da contingência se resolve, como era fatal, no domínio absoluto da mais cega necessidade. O homem *livre* do existencialismo ateu é, de fato, um escravo. Êsse existencialismo não é um relativismo, como pretende ser, é um novo dogmatismo: o dogmatismo da pura gratuidade. Tudo está entregue ao acaso. A liberdade perde-se no *factum*. A contingência "é o absoluto".

Eis a última palavra do existencialismo ateu, pelo qual difere essencialmente do existencialismo cristão.

CAPÍTULO VI

CRÍTICA ÀS TESES EXISTENCIALISTAS

A essas teses existencialistas podemos opor as seguintes críticas:

Unilateralidade

Já vimos que não foi o existencialismo que veio dar às existências a primazia que, por natureza, lhes compete. Não está aí o seu êrro. Está na mutilação do binômio Essência-Existência. Querendo reagir contra uma mutilação, caiu na mutilação oposta. Querendo destacar a realidade das existências, veio absorver nelas a realidade essencial dos sêres. Sacrificou, pois, a essência à existência. E, com isso, suprimiu tôda a possibilidade de dar às existências uma consistência real. Nessa concepção assim mutilada e unilateral, a existência passa a ser uma simples evanescência. Perde tôda a consistência que só a essência lhe pode dar. Retirando-se-lhes tôda a essência, as existências perdem, também, a existência. Não pode haver existência real que não implique numa essência, que lhe forma o substrato permanente. Retirando-lhe todo o substrato o existencialismo, na realidade, converte-se no seu oposto. É, na verdade, um inexistencialismo. E de qualquer modo é uma diminuição do existencial. Numa filosofia que respeite o binômio essência-existência esta conserva a sua densidade, sem prejuízo algum para a sua existencialidade. O único meio de salvar a consistência das existências, a sua densidade, a sua autonomia, a sua variedade, a sua hierarquia, é precisamente respeitar-lhe as essências. Suprimir a natureza das coisas, como suprimir a do homem – e é essa a imediata consequência de uma negação das essências e da sua absorção pelas existências — é tornar tôda a existência precária, superficial, vaga e, afinal, inexistente. O existencialismo, assim entendido, é o suicídio da existência. É a negação de si mesmo. É uma filosofia que se destrói ao afirmar-se. Leva, portanto, consigo o germe do seu próprio aniquilamento. Todo o unilaterismo é uma diminuição, quando não uma destruição

da realidade. A atividade filosófica deve ser uma tentativa de abranger tôda a realidade. Desde que se comece por suprimir um dos aspectos da verdade, essa filosofia cai por si mesma. Essencialismo ou existencialismo são visões unilaterais e, portanto, insuficientes da verdade total.

Sensualismo

Essa atitude inicial — de exclusão das essências em nome das existências — é uma consequência filosófica de um estado psicológico muito comum aos homens do nosso tempo, mostrando bem como o existencialismo é o símbolo da filosofia moderna, é a própria filosofia do nosso século. Tôda a vida contemporânea está baseada sôbre a opção, enquanto a vida do século passado se baseava na disponibilidade. Essa opção pode ser um bem, quando não absorve a disponibilidade, no que esta se justifica como expressão da liberdade. Quando a opção se opera com sacrifício total da disponibilidade, chegamos ao fanatismo. É precisamente a condição do nosso tempo. Estamos em um século de extremismos. Tudo o que seja equilíbrio, ponderação, distinção, hierarquia, é considerado mediocridade, timidez, anacronismo, etc. Tanto no terreno do pensamento como no da ação. É preciso ser isto *ou* aquilo. Não se admite que haja isto *e* aquilo. A coexistência dos extremos torna-se uma luta de morte e não uma condição, lamentável mas inevitável, da imperfeição humana. Já vimos como o século XX, e o seu totalitarismo prático ou especulativo, confundiu unidade com uniformidade. E perdeu aquela porque extralimitou a liberdade, mas não poderá concebê-la enquanto desconhecer a pluralidade.

Êsse fanatismo, — que o nazismo exprime muito bem, colocando na base de tôda a diferenciação as categorias fundamentais de *Amigo* e *Inimigo*, como o comunismo coloca, na base da própria verdade ontológica, as categorias de *classe* e de *técnica* (matemática *burguesa* ou *socialista*, etc.) — êsse fanatismo transporta-se naturalmente ao campo das especulações filosóficas. E, às tentativas do cepticismo filosófico do *Als-ob*, da filosofia do *Como-Se*, isto é, da escolha arbitrária, da hipótese pura, da ficção admitida como realidade, — sucedeu a filosofia do *Entweder-Oder*, do *Ou-Ou*, da escolha radical, dos extremos exclusivos, da inadmissibilidade das composições hierárquicas. O primeiro princípio existencialista — o da exclusão da Essência pela Existência, da Natureza das Coisas pelo Indivíduo-Existencial, do uni-

versal pelo particular, é sintoma do estado de espírito que domina todo o existencialismo verdadeiro, que vimos Maritain chamar de pseudo-existencialismo, reservando o nome de existencialismo para uma concepção das existências que não negue as essências. Creio mais prudente e mais verídico dizer o contrário. O verdadeiro existencialismo não é o mesmo que existencialismo verdadeiro. Êste último representa o que há de bom no existencialismo e será objeto do nosso próximo capítulo. O verdadeiro existencialismo, porém, é que representa a forma mais extremada nas suas teses essenciais. Prefiro, pois, chamar o existencialismo de Sartre ou de Simone de Beauvoir, com o seu pessimismo exasperado, de verdadeiro, com todos os seus erros e perigos.

Mas, a opção que representa uma destruição, é típica dos nossos dias em que o sentimento de *incompatibilidade* e de *contradição* passou a ser a moeda corrente da sociabilidade moderna, que é a insociabilidade e o ódio, mascarados de convívio livre e de sociedade "democrática".

O princípio de exclusão violenta do contrário, domina a nossa época, como domina a sua filosofia. A existência torna-se incompatível com a essência e elimina-a, produzindo o existencialismo radical. Êsse princípio básico e primordial, e o estado de espírito que o provoca, comunicam-se a todos os demais. Assim é que o *concreto* passa a ser a *antítese do abstrato*. Da mesma forma como, num existencialismo radical, a existência passa a ser a antítese da essência e a expulsa, também o concreto passa a considerar o abstrato como o seu contrário. Daí essa segunda tese existencialista.

Ora, a abstração não é uma negação do concreto. É, pelo contrário, a sua formulação perfeita pelo entendimento. Tôda a abstração que não parta do concreto e que não lhe dê uma consistência adequada à sua realidade substancial, é uma falsa abstração. O existencialismo tem uma não menos falsa noção do Abstrato. Desde que não admite a coexistência dos valores autônomos e tenta reabsorver tudo num valor único — a Existência — também se julga forçado a *optar* entre o Concreto e o Abstrato. E como partiu, histórica e psicològicamente, de uma sadia reação contra o falso abstracionismo, não podia senão chegar a um falso conceito da concreção. Hipertrofia o concreto. Prende-se unilateralmente a êle. Torna-o exclusivo, devorador, canceroso. E, com isso, reduz o pensamento aos sentidos e volta a um sensualismo que traduz grosseiramente a riqueza da realidade. Como o empirismo, representa uma escravização do pensamento e uma mutilação da realidade.

Sempre que, no desejo de salvar um valor, exageramos um valor oposto, estamos sacrificando dois valores. Querendo salvar o *Concreto* dos abusos do abstracionismo parcial, o existencialismo corrompe tanto a abstração como a concreção. Para salvar o concreto é preciso respeitar o abstrato. Filosofia é abstração. Mas, abstração é simplificação do concreto, redução do individual às categorias universais, transposição do vital exterior ao vital interior, *sem perder jamais o contato com o concreto.* Assim entendida, a abstração é a condição fundamental para conservar aos valores concretos a sua consistência, a sua autonomia. Ao passo que o "concretismo" existencialista é a morte das coisas concretas, é a sua volta ao caos, como é a morte de todo o pensamento e, portanto, de todo o humanismo autêntico.

Atomização

O mesmo êrro da opção forçada se encontra na terceira tese existencialista. Para salvar o concreto, julgaram necessário eliminar o abstrato, já que o estado de espírito da exclusão dos contrários impede tôda a composição orgânica ou tôda a exclusão apenas do êrro pela verdade, que não se confunde com a exclusão dos contrários, pois há contrários legítimos que podem conviver e se compõem numa verdade total, como o branco e o prêto, a ação e a paixão, o espírito e a matéria, o passado e o futuro, a liberdade e a autoridade, a contemplação e ação, a doutrina e a prática, a afirmação e a negação, o natural e o sobrenatural, etc.

Assim, também, para salvarem o individual, julgaram necessário destruir ou negar o universal, como se o particular fôsse a negação do geral. Êsse é o êrro existencialista na tese em questão. O particular é a negação do abstrato. O abstrato parte do concreto e só é legítimo enquanto respeitar e enriquecer o concreto. O mesmo ocorre com esta outra tese. O geral só é legítimo quando parte do particular e volta a respeitá-lo e engrandecê-lo. Mas, nem por isso deixa de existir por si e não apenas como um conceito ou como uma soma de particulares. O geral é uma realidade *sui-generis.* É uma abstração do particular. Não apenas uma coexistência. É um novo modo de Ser. Um ente à parte, que não absorve nem substitui o particular.

Ora, o existencialismo torna-se, ou é, um particularismo antiuniversalista, porque é incapaz de compreender e aceitar a analogia e a hierarquia dos valores. Raciocina, partindo sempre do postulado subconsciente da exclusão dos valores

entre si. O abstrato é incompatível com o concreto: elimine-se o abstrato. O geral é incompatível com o particular: elimine-se o geral.

Ora, é o geral que dá consistência ao particular. É a natureza humana que faz com que o homem seja realmente um homem e não um bicho, ou uma árvore. Destruindo-se a natureza das coisas, destroem-se as coisas. Destruindo-se o geral, destrói-se o particular. Se quisermos respeitar e salvar o pluralismo, devemos começar por salvar os laços invisíveis que ligam os elementos particulares dessa pluralidade. Todo o atomismo é, portanto, contrário à autonomia dos valores particulares. O existencialismo é antipluralista, querendo salvar de modo errado a pluralidade. Defender mal, é condenar. Salvar erradamente, é concorrer para a morte. O paradoxo do existencialismo é contribuir precisamente para a perda de tudo aquilo que pretende resgatar. Tanto os métodos não são independentes. Quem quer salvar os fins, deve começar salvando os meios. Os fins não justificam os meios, nem os impõem. Mas, jamais lhes são indiferentes. Não basta atuar sôbre os fins. É preciso operar igualmente com os meios. Querer salvar as existências negando as essências; querer respeitar o concreto, desconhecendo o abstrato; querer atender aos valores particulares, subtraindo-lhes o substrato generalizador, é atentar tanto contra a existência, como contra os valores concretos e as autonomias particulares. O bem comum supõe o bem próprio. O bem próprio é a base do bem comum.

Pragmatismo

Já relembramos, no capítulo anterior, que a primazia da ação está no âmago do mundo moderno. Como está na lógica do verdadeiro existencialismo. Se a existência é o contrário da essência, se o concreto exclui o abstrato, se o particular nega o geral, a ação será naturalmente hipostasiada. Ocorre, a propósito, observar que estas críticas são naturalmente rebatidas pelos existencialistas, sob pretexto de que representam distorsões da sua doutrina. É certo que é sempre possível contestar uma crítica, como deformando o nosso pensamento. Mas, ainda é mais fácil utilizar o argumento, quando nos colocamos num ponto de vista, pelo qual a indefinição se torna o próprio domínio da definição, como se vê da tese sétima.

Há sempre recurso para uma sentença contrária, quando fazemos do paradoxo e da contradição o próprio fundamento

da nossa argumentação. Mas, a documentação está na própria essência da doutrina. Todos os existencialistas, e principalmente o estado de espírito existencialista, representam um pragmatismo, uma inversão de todo o realismo, uma colocação do "Ethos" como superior ao "Logos".

Bem sei que essa posição não é exclusiva sua. E, ao contrário, está na base da maioria dos sistemas modernos, como está na consciência de um século que desconhece ou, pelo menos, diminui o valor da vida contemplativa, em face da vida ativa.

O ativismo moderno pode perfeitamente encontrar-se a si mesmo e às suas exigências na posição existencialista.

Há três espécies de pragmatismo no nosso século: o capitalista, o marxista e o existencialista.

O pragmatismo capitalista, representado sobretudo pelo homem-médio norte-americano, é baseado no êxito da iniciativa privada, do homem que se lança na luta pela existência, com o objetivo de obter os confortos da vida — um automóvel, uma geladeira, um radiotelevisão, a liberdade de ir ao cinema e ao teatro divertir-se, de viajar, de fazer a vida com certo idealismo e constituindo uma pequena família, aberta pelo divórcio mas unida pela afeição simples.

Êsse otimismo vital individualista é uma forma de filosofia pragmatista da existência que o yankismo representa nos nossos dias e a que os seus filósofos, de William James a John Dewey, procuram dar um substrato especulativo, que faz da verdade uma categoria da ação e do dinamismo otimista a essência da história.

O pragmatismo marxista desloca-se do presente para o futuro, do otimismo para a luta, do indivíduo para a coletividade, da evolução para a revolução, com o fito supremo de transformar radicalmente a própria natureza humana. O marxismo não é uma filosofia, é um método de ação. Mas, um método que se consubstancia em ideais transcendentais e em instituições ditatoriais. Êsse ideal é a regeneração totoal do homem pela criação de um novo homem, de uma nova natureza humana liberta de tôdas as "alienações". Eis o otimismo criador e utópico de um jovem estudante comunista, explicando a um filósofo francês as razões da sua adesão ao Partido Comunista:

— "Trabalhamos no Partido porque é natural preferir a ordem à desordem, a harmonia ao caos, o racional ao absurdo. Nêle trabalhamos porque sabemos que o homem tem ao seu dispor meios materiais de transformar o seu destino. Sabemos que o homem vale mais do que é e que a parte que

hoje tem não será eterna, que a essa sorte que lhe é feita vai suceder uma sorte que êle mesmo fará. Jamais teve o homem tantas possibilidades, como hoje em dia, de se tornar senhor e possuidor da natureza, de a domar, de a aclimatar, de a civilizar, de a organizar, de a disciplinar. Essas possibilidades só tendem a crescer. Tudo fazemos para as explorar... Para os marxistas também há valores, mas valores puramente humanos e racionais. Um homem tem valor aos nossos olhos, quando realiza cantando o seu trabalho, quando trabalha e vive na alegria, quando é jovem, resoluto, inteligente, ávido de se instruir, corajoso, entusiasta, procurando desenvolver tôdas as riquezas que possui. Infelizmente, a eclosão total da pessoa humana é apenas uma grande palavra sonora na situação histórica em que a sorte nos lançou. Mas, a sorte não é invencível" (*apud Jean Lacroix,* "Marxisme, existentialisme, personalisme", ed. Presses Universitaires de France, 1950, p. 27).

O pragmatismo marxista é um otimismo integral, que crê, na possibilidade de criar na própria história um homem novo, capaz de uma felicidade perfeita ou, pelo menos, de um domínio absoluto sôbre a natureza. É o Reino de Deus encarnado na história e realizado pela Ação, pelo Trabalho, pelo Esfôrço do Homem.

O pragmatismo existencialista não é um otimismo. É, pelo contrário, um pessimismo. Mas, como o pragmatismo yankista, baseia-se no indivíduo e não no Partido.

É, entretanto, como os outros, um endeusador da Ação. Mais do que os outros, é a ação pela ação. Realiza a expressão mais perfeita do pragmatismo congênito. A ação, para o marxismo, é um meio. Igualmente para o yankismo. O marxismo põe a ação a serviço da elaboração do Novo-Homem, de uma nova espécie animal, para a realização de uma sociedade perfeita, onde o homem possa, realmente, expandir a sua humanidade. O marxismo é um humanismo, sem dúvida alguma, e não estabelece o primado da ação senão a serviço dessa regeneração da humanidade pelo próprio homem.

Para o yankismo, a ação também é um meio. O ideal é outro. É justamente o da inação. É o do "leisure-state". O ativismo visa permitir a inatividade. O homem ativo aspira ao repouso. A filosofia ativista aspira à realização do Progresso social; de uma sociedade em que seja possível substituir ao máximo o trabalho pela máquina e que permita uma vida tranquila e farta, na liberdade e no individualismo. A ação é sempre um meio para atingir um fim.

No existencialismo a Ação é um fim em si. Como nega o otimismo, e parte de um postulado pessimista, não encontra um fim superior a si mesma e, portanto, se hipostasia. Rejeita a possibilidade da criação de um novo Homem, pois, não aceitando a existência de uma natureza humana, não pode, naturalmente, aceitar a possibilidade de criar uma nova natureza humana. Rejeita o "Leisure-State", visto não haver descanso possível para o homem, nem o ideal burguês do individualismo capitalista pode satisfazer um estado de espírito requintado e ultra-experimentado do "homem-europeu", como é o do existencialismo. Nesse ponto, é o existencialismo uma filosofia de civilizações cansadas e céticas, para quem o pragmatismo marxista ou capitalista são expressões primárias de uma mentalidade primitiva, infantil ou bárbara. O existencialismo é uma forma de desespêro ou de aristocracia do pensamento. Descrendo de tudo, mas não da própria vida como tal, erige o seu próprio desespêro em doutrina de ação. E, para isso, fêz da Ação um fim em si mesmo.

Essa hipertrofia da ação é absolutamente contrária à natureza humana. O homem não foi feito para a ação e sim a ação para o homem. As duas outras formas de pragmatismo, a individualista e a coletivista, estão mais próximas da verdade, porque não negam a natureza humana. O êrro do marxismo é julgar possível ao homem criar uma *nova* natureza. O êrro do yankismo é colocar o ideal dessa natureza muito *baixo*. Mas, ambas, ao menos, respeitam a existência de uma natureza humana e, portanto, colocam a ação na sua verdadeira posição de meio. Ao passo que o pragmatísmo integral do existencialismo baseado na Ação pela Ação, é uma deformação completa do homem, fazendo do dinamismo, que é um momento e um aspecto da sua vida, a sua proprio vida, que assim fica absorvida pela ação, pelo movimento, pela projeção no tempo, anulada pela hipertrofia exclusiva de um dos seus aspectos. A mesma crítica de auto-aniquilamento, lançada contra as outras teses, é válida contra esta. Se quisermos respeitar o homem, o ente capaz de atuar sôbre o mundo e de melhorar a sua própria condição, a ponto de poder passar do tempo à eternidade, e do pior ao melhor, — é mister colocar a sua aptidão operativa como um instrumento da sua finalidade contemplativa, que é a passagem do imperfeito ao perfeito, do inferior ao superior, do tempo à eternidade.

O ativismo é, pois, um dos elementos de inferioridade do existencialismo, na sua concepção unilateral do homem e do mundo.

Oportunismo

Quando o existencialismo nos apresenta a primazia da presença sôbre a ausência, tanto pode estar afirmando alguma coisa de extremamente certo, como na filosofia da "eterna presença" de Lavelle, como pode exprimir um puro atualismo, como quando Sartre nos diz — "tout est en acte". Êsse caráter de ambiguidade é um dos graves defeitos do existencialismo. Basta mudar um pouco o modo de interpretar uma afirmativa, para que as coisas mais inverossímeis adquiram uma grande verossimilhança.

Assim, se considerarmos a ausência como um sinal positivo, isto é, o sinal de um passado que não passou, ou de uma realidade que transcende a presença sensível, então a primazia da presença sôbre a ausência torna-se um dado do senso comum. Mas, se considerarmos que a presença é devoradora da ausência, que "se confunde com a ausência" porque a destrói, então o existencialismo, assim considerado, é a negação de tôda a realidade do presente, quanto mais de tôda a eternidade do presente. É, mais uma vez, uma autofagia.

"Lancei um olhar ansioso em tôrno de mim: o presente, nada senão o presente. Móveis leves e sólidos, encoscorados no seu presente, uma mesa, uma cama, um armário de espelho — e eu mesmo. Revelava-se a verdadeira natureza do presente. Êle era o que existe, e tudo o que não estava presente não existia (*sic*). O passado não existia. De modo algum. Nem nas coisas, nem mesmo no meu pensamento. Há muito, é certo, compreendera que o meu passado me havia escapado. Mas acreditava, até então, que apenas se havia retirado para longe do meu alcance... Agora, eu compreendia: as coisas são apenas o que elas parecem ser — e atrás delas... não há nada (*J. P. Sartre,* "La Nausée," ed. Gallimard, 1938, p. 124).

Essa filosofia da presença não é mais do que um oportunismo. A presença é que cria a existência. Uma vez suspensa a presença, a existência cessa. Torna-se inoportuna. Torna-se inexistente.

Depois de Kant, a colocação filosófica do problema do conhecimento passou a conter três elementos: a realidade ontológica (o número); os fenômenos e as categorias do conhecimento, já privados daquele caráter de penetração gnoseológica que se lhe reconhecia a partir de Aristóteles.

Na filosofia que faz da presença a condição da existência, a realidade ontológica confunde-se com os fenômenos, de

modo que o realismo filosófico é duas vêzes negado; negado por não atribuir às categorias do pensamento qualidades de penetração ontológica; negado por confundir o fenômeno com o número e reduzir tudo a fenômeno. Estamos, portanto, em face de um verdadeiro oportunismo filosófico, de uma filosofia do fato consumado. Tudo é o que aparece e deixa de ser se desaparece. O mundo é apenas um espetáculo.

Vemos, por aí, que Graça Aranha, com a filosofia espetacular do universo, que desenvolveu na sua "Estética da Vida" de 1921, se colocava na linha do atual existencialismo. Foi um precursor do existencialismo moderno e as críticas que então formulei contra essa filosofia espetacular do universo, no seu panteísmo evolucionista, são válidas até hoje para todo o existencialismo oportunista e espetacular, do mesmo tipo.

Instintivismo

Essa posição existencialista representa uma diminuição das qualidades específicas do ser humano. A primazia do temperamento sôbre a razão é uma inversão da hierarquia das faculdades e uma regressão do homem ao animal. A racionalidade é, aí, considerada como excluindo a animalidade. E a animalidade, isto é, a sensibilidade, como a única faculdade capaz de revelar a existência.

O existencialismo corre sempre o risco de confundir o transcendental com o vital e o vital com o telúrico, o animal, o instintivo.

Suprimindo a natureza humana, confundindo existência com essência, o presente com o existente e, portanto, a realidade com a aparência, — o existencialismo está sempre à beira de ser tomado por um simples instintivismo ou de ser aceito por corresponder, aparentemente ou mesmo realmente, com o que um vago instintivismo moderno nos leva a pedir a uma filosofia em consonância com o nosso tempo e com o temperamentalismo exuberante do homem contemporâneo. É preciso não confundir o espírito com o corpo. E essa atração do corpo é sensível e natural, pois leva-nos à nossa existência individual. Temos de escolher entre a verdadeira e a falsa transcendência,entre uma autêntica ou viciada alteridade. A verdadeira transcendência é a que nos leva a um absoluto que nos acolhe para a plenitude do nosso ser. É, igualmente, essa a autêntica alteridade. Deus é o Outro no qual encontramos a nossa razão de ser e a nossa suprema realização.

A falsa transcendência é a que não transcende da terra e é realizada por êsse instintivismo, que nos dá a ilusão de nos totalizar, quando apenas nos dilui numa fôrça imanente que nos torna equivalentes aos sêres inferiores a nós e só dotados de instinto e não de razão.

"Entre os modos de alteridade que se impõem a mim com mais insistência, há alguns que, embora de certo modo ultrapassando a minha natureza, ficam, entretanto, no prolongamento desta. Não posso reconhecer como apenas minhas, as fôrças do instinto que se agitam em mim. Vindas de mais longe que eu próprio, prolongam-se além de mim mesmo. Elas são, sem dúvida, de alguma maneira transcendentes a mim. E essa transcendência tem muitas probabilidades de exercer sôbre a minha subjetividade uma atração quase fascinante. Porque as exigências que a constituem devem ser satisfeitas, sob pena de ameaçarem a minha manutenção na existência. Se eu tentar evitá-las, o meu corpo arrisca-se a ser destruído. Ora, como o sabemos, o corpo é, para a subjetividade, a certeza de existir. Não temos experiência de uma subjetividade incorpórea. O ente da subjetividade só atinge, por nós, a sua integridade na existência e a existência é o corpo. Daí uma tentação, incessantemente renovada e para alguns difìcilmente ultrapassada, de acolher o vital ou a terra, em que êsse vital se insere de pleno direito, como o transcendente por excelência... Mas, eu não sou a minha "existência", eu não sou o meu corpo. Estou chamado a alistar-me nela e nêle, para com êles ganhar uma solidez (cuja natureza é, aliás, o mistério da nossa condição) que me permita então por mim mesmo — e talvez provisòriamente — adquirir a entidade. Mas, essa aliança necessária permanece apenas um alistamento (*un engagement*), de modo algum será uma confusão. A subjetividade sem o corpo não é plenamente. Mas, a subjetividade que *se torna* o corpo, não é de modo algum. Deixa de ser uma *"ipseidade"*, para se tornar apenas uma "existência" (*A. de Waelhens*, "Existence et subjectivité", *in* "L'Existence", ed. Gallimard, 1945, p. 185).

A recusa a êsse instintivismo, a que nos leva fàcilmente um existencialismo indiscriminado, é a defesa contra uma deformação radical da realidade, tanto do mundo em si como da nossa própria condição.

Improvisação

O louvor da indefinição, como encontramos no existencialismo desde Kierkegaard, leva a fazer da filosofia um sim-

ples reflexo da opinião comum, em vez de ser, como deve, uma ordenação doutrinária do pensamento, da qual a manifestação opinativa é apenas um grau elementar. A filosofia, como dizia Aristóteles, parte da curiosidade, ou do espanto como dizia Platão. Mas, *parte* e não fica. A opinião é um ponto de partida. Não um ponto de chegada. A indefinição também. A filosofia é sempre uma passagem do indefinido ao definido e da definição nominal à definição real. Agora, o que importa é impedir que essa definição seja uma diminuição da realidade. Uma filosofia é tanto melhor quanto mais sabe definir sem trair, sem roubar ao definido a sua expressão completa. No mais, é como sempre corrigir um mal com o mal contrário. A indefinição satisfará tão pouco quanto a falsa definição. Satisfaz apenas de início, na aparência, dando a ilusão de fidelidade ao real. Mas, logo cansa e revela o seu caráter de amadorismo e de improvisação.

Um dos segredos da popularidade e do êxito do existencialismo nos nossos dias, não é apenas por ser uma novidade a mais. É por ser uma filosofia que dá a todos a ilusão de que são filósofos, visto ser uma filosofia que se projeta contra os filósofos. O movimento foi tão evidente que os mais avançados existencialistas já começam a reagir contra essa vulgarização. E protestam contra essa ilusão de que existencialismo é a democratização e a generalização da filosofia. Sartre, na sua famosa conferência, reclamava contra essa "moda" existencialista, dizendo que o existencialismo é — "na realidade, a doutrina menos escandalosa mais austera, estritamente destinada aos técnicos e aos filósofos" ("L'existentialisme est un humanisme", *op. cit.*, p. 16).

Pode ser que assim queira ser. Na realidade, a sua popularidade deve-se ao que nela se contém de sedutor ao gôsto da improvisação e da superficialidade, à aparência de justificação da desordem e da confusão, que alguns dos seus dados permitem estabelecer.

É preciso, ao menos, chamar a atenção para êsse aspecto que explica muito a sua difusão nos dias que vivemos.

Estetismo

A primazia da arte sôbre a ciência e a filosofia, é outro motivo, como o anterior, da difusão existencialista nesta época.

O perigo está na confusão dos domínios e no cepticismo filosófico que traz consigo.

A arte tem seu domínio próprio. A filosofia o seu. Êsses domínios não são antitéticos, nem separados por barreiras

intransponíveis, já que o objeto é o mesmo. Mas, sempre que se confundem os domínios o resultado ou é fazer da arte uma especulação, em que a verdade sacrifica a beleza, ou fazer da filosofia uma obra de arte, em que a beleza sacrifica a verdade. Difìcilmente se conservará o equilíbrio. Longe de mim a idéia de desconhecer as vantagens de uma intercomunicação entre todos os domínios do pensamento aplicados à realidade. Mas, a condição do enriquecimento recíproco, é o respeito recíproco à autonomia.

O existencialismo arrisca-se a matar a filosofia pelo estetismo, isto é, pela redução ao possível. A arte é o domínio do que *pode ser,* como a moral é o domínio do que *deve ser* e a ciência e a filosofia do domínio do que *é.*

O ser, o dever e o poder — são três atestados da realidade que o nosso pensamento maneja indefinidamente, mas que, confundidos, só tendem a diminuir a capacidade de penetração em cada qual.

Fazer da filosofia uma ética é reduzir tanto a filosofia, como fazer dela uma arte. E assim por diante.

O essencial é respeitar o domínio de cada uma, enriquecendo-o com o domínio alheio: o ente pelo possível, o dever pelo ser, etc.

O existencialismo querendo romper com o espírito de sistema e querendo, com razão, enriquecer a operação metafísica universalista com a operação estética particularista, — cai no perigo de confundir o domínio do que é com o que pode ser, fazendo da filosofia uma arte dos possíveis e não uma ciência do que é, nas suas causas mais gerais.

O resultado será fatalmente a absorção da filosofia pela arte, do mais difícil pelo mais fácil, da certeza gnoseológica pelo cepticismo. Deixando-se arrastar por êsse caminho, o existencialismo trabalhará apenas pela negação da filosofia, pela tendência a diminuir a inteligência e entregar o homem aos instintos ou às fôrças exteriores ao que nêle há de mais alto.

A estetização da filosofia está na mesma linha geral da desumanização do homem e das suas atividades mais específicas e nobres.

Irracionalidade

A acentuação contínua do contraste entre o pensamento e o mundo de Heidegger, entre o *En-Soi* e o *Pour-Soi* de Sartre e, em geral, o destaque que em todos os pensadores existencialistas se observa das contradições, dos paradoxos e dos absurdos, é o sinal entre muitos de que o existencialismo se

coloca entre as filosofias que, modernamente, fazem apêlo às potências sub-racionais e desprezam a racionalidade e a inteligência. É certo que essa tendência representa uma reação benéfica contra o racionalismo. Mas, aqui como em outros pontos, um êrro não justifica o outro. O irracionalismo é tão falso como o racionalismo. As potências obscuras do pensamento não *são* o homem e, por isso, não podem levar ao conhecimento dos predicados do Ente. O homem, é, precisamente, tanto mais homem, quanto menos se faça sentir a ação dessas fôrças sombrias que representam nêle o que êle tem de comum com os sêres que lhe são inferiores. O irracionalismo é uma sistematização ilegítima. A cristalização de algo de fluido e inconsistente, que só pode valer enquanto fiel à sua natureza. Nesse ponto é que o existencialismo se mostra muito mais na linha da tradição sofística, que da tradição socrática. Kierkegaard chama, com razão, a Sócrates, "o primeiro existencialista". Não porque êle desdenhasse da razão. Mas, porque êle colocava *o homem* no centro das operações mentais, sem no entanto antropomorfizar o universo. Ao passo que os sofistas faziam da razão um uso tão ilegítimo, que precisamente terminavam por destruir, no homem, aquilo cuja liberdade incondicionada êles pretendiam preservar: a razão. A sofística é uma desracionalização do homem. Reduzir a realidade à *emergência contínua do existencial,* sem origem, sem fim, sem razão de ser, — como quer o verdadeiro existencialismo, é chegar ao mesmo resultado. É um falso humanismo tôda a tentativa de mutilar o animal racional daquilo que o destaca da animalidade. O existencial, assim entendido, devora o *ente* e a *realidade,* em vez de representar, como deseja Lavelle, um dos aspectos do universo. "O ente é o objeto... da metafísica (que ultrapassa a matéria tal como nos é dada), pelo menos enquanto se considera o ente, ao mesmo tempo, na unidade que lhe pertence e nos moldes que o exprimem. A existência é objeto da psicologia, se consentirmos em fazer dessa pesquisa o conhecimento da alma ou do eu, enquanto se constituem graças a uma ação pela qual se insere em uma realidade que não cessa de lhe responder. A realidade, enfim, é o objeto da física, no sentido amplo da palavra, que compreende todos os fenômenos enquanto nos são dados e os próprios estados que chamamos de psíquicos, mas que só são estados na medida em que dependem do corpo (*Louis Lavelle,* "Introduction à l'Ontologie", Presses Universitaires de France, 1947, p. 63").

Se o *existencial* se entumece, ao ponto de absorver o próprio uso da razão e vai assentar no irracional, no alógico,

no absurdo, absorve o *entitativo* e o *real* — que são outros dois aspectos fundamentais da realidade — e, portanto, deforma tôda a visão das coisas. Essencialismo, existencialismo, materialismo — entendidos no sentido radical e próprio, são heresias filosóficas, no sentido de tomarem a parte pelo todo e de não respeitarem o equilíbrio natural entre o ente, a existência e a realidade.

Temporalismo

Heidegger dizia — "a permanência do *Dasein* não é fundada sôbre uma substancialidade ilusória, mas na autonomia do existente, cujo ser foi apreendido como preocupação. Ora, a própria preocupação se enraíza na experiência da temporalidade da existência resolvida. Esta última se temporaliza necessàriamente, embora de modo diferente nas suas diversas possibilidades. Não existe *no tempo,* como uma coisa em outra, mas é temporal por essência, de tal modo que *existir outra coisa não é senão exercer certos modos de temporalização*" ("Sein und Zeit", p. 301, *apud R. Jollivet, op. cit.,* p. 125).

Outra não é a posição de Karl Jaspers.

"Para êle, a eternidade não existe fora do tempo, mas no tempo. Ela não representa uma existência imutável, concentrada na sua plenitude, tal como a teologia concebe a eternidade divina. Não é, tampouco, uma prolongação sem fim da duração temporal na qual vivemos, nem um novo período dessa duração que começaria depois da morte, no além. Enfim, a sua presença, no seio da duração atual, não é a de um elemento estranho, disparatado, capaz de se inserir aqui ou ali, de modo indiferente, pertencendo essencialmente a uma esfera superior, sem contato natural com a nossa e à qual o homem teria acesso por meios sobrenaturais, como a contemplação, o êxtase plotiniano ou cristão, os sacramentos, etc. A eternidade, para êle, está unida ao tempo como à sua manifestação normal; aparece no instante que passa e não devemos procurá-la em outro lugar. "A particularidade temporal que se realiza em um caso único é aprendida como a manifestação do ente eterno: essa eternidade está absolutamente ligada a *êste* instante." Quando dizemos que "o tempo que se esvai contém em si o ente da eternidade, não devemos pensar que a eternidade ainda existe em outro sítio que não aquêle onde aparece temporalmente, mas deve-se entender no sentido de que, no *Dasein,* o ente não *é* puramente e simplesmente, mas nêle se manifesta sob a forma de uma decisão e que o decidido é o eterno" (*Karl Jaspers,*

"Existenz philosophie," II, 127-129, *apud J. Tonquédec,* "L'existence d'après K. Jaspers", ed. Beauchesne, 1947, p. 46).

Essa temporalização, essa redução ao histórico é o elemento comum de duas filosofias tão díspares entre si como o existencialismo e o marxismo.

"O problema que o marxismo apresenta é o da própria condição humana: o homem só tem referência com a história, como pensam os comunistas? Não será êle, ao contrário, que tem referências concomitantes com o tempo e com a eternidade? Para Marx, a filosofia, em última análise, teria de desaparecer, ao menos enquanto dogmática. Se ela se propõe, antes de tudo, a transformar o mundo, não precisa mais de sistemas, mas contenta-se com o método, que, a cada momento, só admite as hipóteses que são necessárias à sua ação. O marxismo, na sua interpretação mais profunda, não é, sem dúvida, cientista: consiste menos em fazer da história uma ciência, que de tôda a ciência uma história. (Essa posição, aliás, é de herança puramente hegeliana. Tanto Hegel como os neo-hegelianos, como Benedetto Croce, fazem de tôda a filosofia uma *história da filosofia.* N. do A.) O existencialismo, por seu lado, desconfia de todo o conhecimento que pretendesse escapar à condição humana: estuda o ente-em-situação. Há nêle uma estranha depreciação do conhecimento objetivo: o historiador e o filósofo, êles próprios, estão *situados,* não poderiam escapar à temporalidade e julgar do ponto de vista de Sírius...

De qualquer modo, não saímos de maneira alguma da história. O marxismo é mais objetivo, encontrando o seu ponto de apoio na própria marca da humanidade; o existencialismo mais subjetivo, deixando à liberdade individual o cuidado de escolher, a cada momento, a sua essência e realizar o seu destino. Mas, nem um nem outro pensam, de modo algum, poder escapar ao tempo e dominá-lo" (*Jean Lacroix,* "Marxisme, existentialisme, personalisme", *op. cit.* p. 50).

As duas filosofias mais representativas do século XX estão assim prêsas ao século XIX. São filosofias anacrônicas. São fim e não começo. São resultados, menos que pesquisas. Uma das idéias fundamentais do século XIX, foi, realmente, colocar o Tempo acima da Eternidade. Foi fazer do tempo a essência do universo. Positivismo, evolucionismo, monismo, transformismo, naturalismo, tôdas são formas filosóficas que supõem a deificação do tempo.

Ora, aceitando êsse postulado recebido, o existencialismo deixa de ser uma reação para ser uma persistência. E deixa

de ser uma avaliação equilibrada, complexa, hierárquica dos vários elementos do universo, para ser a exaltação de certos elementos à custa de outros.

Como empobrece a realidade suprimir o tempo ou simplificá-lo! Como representa, ao contrário, do modo mais evidente, o que o bom senso e a observação das coisas nos ensinam, ver que o tempo é *um* dos elementos da realidade natural, mas não o *único* nem o *supremo*. Todo o temporalismo é uma extrapolação intempestiva de um dos fatôres da realidade, com sacrifício do todo.

Ora, tôdas as filosofias devem procurar aumentar e não diminuir a sua capacidade de apreensão das coisas. Fazer do tempo uma categoria única ou suprema é uma diminuição e, portanto, um empobrecimento. Tôdas as filosofias nas quais o tempo absorva ou rejeite a Eternidade, são tão insuficientes como aquelas que, em nome de um eterno presente, não levassem em consideração a historicidade e caíssem no falso abstracionismo, na dedução pura. Intemporalismo e temporalismo equivalem-se.

Negativismo

A divinização do contingente é uma consequência necessária da extrapolação do tempo. E o contingente produz a supressão das individuações conduzindo ao negativismo absoluto.

Quando o herói de Sartre descobre a Existência, como uma revelação fulminante, essa revelação equivale à redução de todo o necessário, no mundo, ao contingente. "L'essentiel c'est la contingence" ("La Nausée", op. cit., p. 166). Eis como que a última chave dessa descoberta, da qual ia partir todo o existencialismo sartriano. "Nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma falsa aparência, uma aparência que se possa dissipar: é o absoluto (*sic*) e, por conseguinte, a perfeita gratuidade. Tudo é gratuito, êsse jardim, esta cidade e eu mesmo" (*ib.*).

Com essa contingência absoluta desaparece tôda a pluralidade, tôda a individualidade.

"A existência, bruscamente, havia-se revelado. Tinha perdido o seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, esta raiz estava amarrada na existência de outras, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva escassa do gramado, tudo havia desaparecido: a diversidade das coisas, a sua individualidade, não era senão uma aparência, um verniz. Êsse verniz havia derretido, o que

restava eram massas monstruosas e moles, em desordem, nuas, uma assustadora e obscena nudez" (*ib.*, p. 162).

Êsse efeito teratológico da contingência, que tudo reduz a uma massa informe e obscena, Sartre volta a exprimi-lo, menos literária e mais filosòficamente, na conclusão da sua ontologia fenomenológica.

"Tínhamos, desde a introdução, descoberto a consciência como um apêlo ao ser e havíamos mostrado que o *cogito* remetia imediatamente a um ente-em-si *objeto* da consciência. Mas, depois de descrever o *En-soi* e o *Pour-Soi*, parece-nos difícil estabelecer um laço entre êles e tememos cair em um dualismo invencível. Êsse dualismo ainda nos ameaçava de outra forma: na medida, com efeito, em que se podia dizer do *Pour-Soi* que êle era, estávamos em face de dois modos de ser radicalmente distintos, o do *Pour-Soi* que tem de ser o que é, isto é, que é o que não é e que não é o que é, e o do *En-soi*, que é o que é" ("L'Être et le Néant", *op. cit.*, p. 711).

Para simplificar, embora na realidade a intenção de Sartre seja muito mais complexa, o *Pour-Soi* é o Homem e o *En-Soi* é o Mundo.

"Fomos levados a indagar então se a descoberta dêsses dois tipos de ente não nos levava a estabelecer um hiato cindindo o Ente, como categoria geral pertencente a todos os existentes, em duas regiões incomunicáveis, em cada uma das quais a noção de Ente devia ser tomada numa acepção original e singular. As nossas pesquisas permitiram-nos responder à primeira dessas questões: o *Pour-Soi* e o *En-Soi* estão reunidos por uma ligação sintética que não é outra senão o próprio *Pour-Soi*. O *Pour-Soi* não é senão o puro aniquilamento (*néantisation*) do *En-Soi*, é como um buraco de ente no seio do Ente (*il est comme un trou d'être au sein de l'Être*) ... O *Pour-Soi* aparece como um pequeno aniquilamento que se forma no seio do Ente; e basta aparecer êsse aniquilamento para que uma total transformação aconteça no *En-Soi*. Essa transmutação é o mundo. O *Pour-Soi* não tem outra realidade senão a de ser o aniquilamento do ser ... O ser é — sem razão, sem causa e sem necessidade; a definição mesmo do ser nos revela a sua contingência original ... O *Pour-Soi* não é, de modo algum, uma substância autônoma. Na qualidade de aniquilamento, êle *foi sido* (*il est eté*) pelo *En-Soi*" (p.712).

Em suma, o homem (*Pour-Soi*) é produto das coisas (*En-Soi*) mas por sua vez, dissolve-as (*néantise*).

"O nada que foi sido (qui est eté), pelo *En-Soi*, não é um simples vazio desprovido de significação. O sentido do nada

do aniquilamento é de ter sido para fundar o ente. A ontologia fornece-nos duas informações que podem servir de base à metafísica: é, antes de tudo, que todo o processo de fundamento de si mesmo é ruptura do ente — idêntico do *En-Soi,* recuo do ente em relação a si mesmo e aparecimento da presença a si mesmo ou consciência. É sòmente pelo fato de se tornar *Pour-Soi* que o ente podia aspirar a ser causa de si. A consciência, como aniquilamento do Ente, aparece, pois, como um estágio numa progressão para a imanência da causalidade, isto é, do ente causa de si. Sòmente, a progressão pára aí, em consequência da insuficiência de ente por parte do *Pour-Soi.* A temporalização da consciência não é um progresso ascendente até à dignidade de *causa-sui,* é uma corrente (*un écoulement*) de superfícies cuja origem, ao contrário, é a impossibilidade de ser causa de si mesmo. De modo que, o *ens causa sui,* fica sendo *o falhado* (*le manqué*), a indicação de uma ultrapassagem impossível em *altura* (e por quê, pergunto eu? — N. do A.), que condiciona por sua própria não-existência o movimento plano (*sic*) da consciência: assim, a atração vertical que a lua exerce sôbre o oceano tem por efeito o deslocamento horizontal da maré. A outra indicação, que a metafísica pode encontrar na ontologia, é que o *Pour-Soi* é efetivamente perpétuo projeto de se fundar a si mesmo como ente e perpétuo malôgro dêsse projeto" ("L'Être et le Néant", p. 714).

A última palavra do existencialismo radical é, portanto, o aniquilamento do mundo pelo homem e do homem pelo mundo. Na conclusão dessa cerrada argumentacão do ontologismo fenomenológico sartriano, só há duas saídas — Deus ou o Nada.

O existencialismo integral preferiu o Nada. Daí podermos afirmar que a sua última palavra é o perfeito negativismo. É uma filosofia do aniquilamento, que representa para a metafísica o que o dadaísmo representou para a literatura. Uma purificação pelo fogo metafísico, se fôr um ponto de partida; um suicídio, pelo desespero da inteligência, se fôr um ponto de chegada.

CAPÍTULO VII

O QUE HÁ DE APROVEITÁVEL NO EXISTENCIALISMO

Assim como enumeramos, e ràpidamente analisamos, algumas das objeções mais correntes que se podem fazer contra o existencialismo tomado em bloco, nas suas afirmativas mais radicais, — assim, também, podemos sumàriamente meditar sôbre algumas teses justas que fazem da filosofia existencial uma arma de dois gumes. Ou podemos considerá-la, sob certos aspectos, como o último elo de uma cadeia de destruição gradativa do edifício metafísico ou, pelo contrário, como uma tentativa, ainda muito confusa, e cheia de erros, de uma restauração de valores, que haviam precisamente sido abandonados pelo desenvolvimento exagerado de um determinado tipo de filosofia, que acaba por liquidá-la na voragem das ciências naturais ou do pragmatismo técnico.

Já vimos que o existencialismo começou por ser, com Kierkegaard, uma sadia reação contra o essencialismo hegeliano de tipo panteístico. Nesse ponto podemos vislumbrar a primeira das dez teses existenciais que podem atuar no sentido positivo da ambiguidade existencial.

1. Primado da existência sem negação da essência

Como muito bem acentuou Maritain e já tivemos ocasião de citar, o êrro do existencialismo não está na tese da primazia da existência sôbre a essência e sim na da supressão desta por aquela, na transformação da primeira em criadora da segunda, como se ela tivesse autonomia independente desta.

Ora, como diz Gilson — "l'existence n'existe pas" (*Et. Gilson,* "Limites existentielles de la philosophie", *in* "L'Existence", *op. cit.,* p. 69). Mas, tal afirmativa, longe de ser uma aceitação das filosofias essencialistas como a de Wolf, para quem a existência era um simples "complementum possibilitatis", é a afirmativa de que a existência se prende tão ìntimamente ao *ente* que uma verdadeira *filosofia do ser,* como o tomismo, é, antes e acima de tudo, a mais autêntica filosofia da existência, no verdadeiro sentido do têrmo. Pois existência e ente são noções complementares.

"A existência é a propriedade comum que os sêres possuem em virtude do seu ato de existir. Em virtude da sua comunidade, a existência é uma noção abstrata. Eis por que a existência não existe. Ao contrário, o existir é o ato em virtude do qual um certo ente é. Êsse ato é, pois, absolutamente primitivo e fundamental, de tal modo que, a êle, temos que referir, além da existência do ente que êle, por assim dizer, apresenta fora do nada, mas ainda tôdas as ações ou operações que êsse ente exerce enquanto ama e que lhe são, apenas, o desenrolar, imanente ou transitivo, segundo os diferentes modos da causalidade. Pelo seu caráter primacial, portanto, o existir precede e condiciona, não apenas tudo o que um ente é, mas ainda todo o conhecimento que dêle podemos ter. Sem êle (o ato de existir) não existe nem ente-cognoscitivo nem objeto a conhecer: a ontologia, a noética encontram o seu fundamento e o seu centro constante de referência no próprio ato de existir" (*ib.*, p. 69).

Para a filosofia, a existência particular é indiferente, já que ela se baseia no trabalho da abstração. Porém, como o problema da existência particular está indissolùvelmente ligado ao homem e à sua vida concreta de relação consigo mesmo e com o universo, o único meio de salvar a essencialidade da existência e a natureza da filosofia, é marcar *os limites* desta. Mas, ao mesmo tempo as suas fronteiras inevitáveis (para a própria riqueza do ato de filosofar) com os domínios do existencial puro, que a religião nos dá.

"O único modo, para a filosofia, de não se separar do existir, sem no entanto renegar a sua própria essência, seria, pois, colocar (a existência) como seu limite, mas como um limite que lhe fôsse, por assim dizer, coessencial e que seria preciso induzir como fonte da definição do seu objeto" (*ib.*, p. 82).

O fato fundamental é reconhecer que — "tôda a essência é a essência de um ato, e que mesmo a essência a mais universal de tôdas, a do ente, é ela também a essência de um ato, que é o ato de existir" (*ib.*, p. 83).

Fica assim restaurado o binômio *existência-essência,* que o existencialismo tantas vêzes dissocia, por uma errada concepção da primazia da existência que equivale a um aniquilamento da essência.

Lembro, porém, que o existencialismo, quando não cai nesse êrro de desessencializar a existência, afirma com razão o primado da existência e estaria assim, se fôsse lógico, na linha da afirmação religiosa, por excelência, de que o mundo não é constituído por uma essência-existencializada, como queria Spinoza, e com êle todo o imanentismo, mas supõe

a precedência de uma Existência primeira e absoluta, de onde tôdas as existências e essências criadas derivam.

A importância da reação de Kierkegaard contra Hegel e contra a especulação filosófica que pretendia *substituir-se à religião,* foi mostrar "a relação de todo o conhecimento objetivo, em geral, com a realidade subjetiva do existente... A sua primeira intenção foi uma reação religiosa de expressão filosófica contra um hegelianismo que, depois de ter dialèticamente deduzido a existência, tendia a fazer do Cristianismo um simples objeto de consideração especulativa... Essa origem religiosa do existencialismo contemporâneo, não deve nunca ser esquecida por quem quiser discernir a sua verdadeira natureza e medir-lhe o alcance... Tôda a filosofia que leve a exploração do ente até ao nível da existência, atinge, por êsse mesmo caminho, a camada ontológica profunda de onde jorra o apêlo profundo do homem para Deus. Nesse sentido, parece exato dizer que as filosofias da existência são as únicas cujo último fundamento seja o mesmo que o da religião" (*Gilson, ib.,* p. 80).

Essa a fôrça do existencialismo contemporâneo. Vir responder a um apêlo profundo do homem no sentido da plenitude da existência. Nesse ponto o existencialismo e o tomismo tocam-se. "Acreditamos que a intuição cultural de que vivia o existencialismo de um Kierkegaard era, afinal de contas, aquela mesma que está no coração do tomismo, a intuição do valor absolutamente singular e da primazia do existir, da *existentia ut exercita,* apenas surgida no seio de uma fé angustiada, despojada do seu organismo inteligível ou superinteligível, que espera desesperadamente o milagre e recusa a posse mística de que está sedenta e de um pensamento radicalmente irracionalista que rejeita e sacrifica as essências e se joga na noite da subjetividade. Acreditamos que a intuição central de que vive, e morre, o existencialismo contemporâneo é a face negativa dessa intuição kierkegaardiana, já agora esvaziada da fé que a animava, — isto é, a intuição do puro nada da criatura, já sem Criador, e do absurdo radical da existência sem raízes em Deus. Haverá um lugar ou uma situação em que essas duas espécies de existencialismo possam encontrar uma significação legítima? Sim, sem dúvida: para a primeira, seria a experiência mística da teologia apofática onde Deus é conhecido como desconhecido e que a filosofia existencialista desnatura e desconhece, ao mesmo tempo que a subtrai aos Santos. Para a segunda, seria a experiência mística do inferno" (*Jacques Maritain,* "Raison et Raisons", Egloff ed., Paris, 1947, p. 97).

O êrro do existencialismo foi querer assumir a tarefa da teologia, foi transformar-se numa teologia por vêzes ateológica, como em Sartre, mas sempre à procura do mistério divino, da sêde de absoluto. Mas, na sua reação inicial e no seu estado de espírito essencial de insatisfação contra o desdém da especulação filosófica pelo mistério da Existência singular e irredutível à generalização, é um ato no sentido da vedadeira operação filosófica. E que está no mesmo plano do renascimento religioso contemporâneo.

"O existencialismo de Kierkegaard, de Kafka, de Chestow, de Fondane (e poderia Maritain acrescentar de Berdiaeff, de Lavelle, de Marcel) foi uma irrupção e uma reivindicação essencialmente religiosa, uma agonia da fé, o grito da subjetividade em direção ao seu Deus e, ao mesmo tempo, a revelação da pessoa, na sua angústia do nada que é o não-ser *no* existente, a "fenda *no* existente". Mas, por causa das circunstâncias históricas em que nasceu, por causa sobretudo de Hegel e da implacável fascinação do seu totalitarismo da razão, a desgraça dêsse existencialismo foi surgir e desenvolver-se *na filosofia*" (*Jacques Maritain,* "Court traité de l'existence et de l'existant", *op. cit.,* p. 201). Em vez de o fazer *nos limites* da filosofia, como propõe Gilson.

Há filósofos ontologistas modernos que aderem a certo existencialismo sem aceitar, de modo algum, a *desessencialização.* "A palavra existência retém da sua participação (no ente) o ato pelo qual ela se opera; não implica um desapreço em relação à essência, mas o reconhecimento da impossibilidade de a reconhecer senão no ato pelo qual um indivíduo a assume. Essa filosofia, cuja inspiração não é nova, recebeu nos nossos dias, sob o nome de existencialismo, um notável desenvolvimento" (*Louis Lavelle,* "Introduction à l'ontologie", *op. cit.,* p. 7).

De qualquer forma a tese existencialista da primazia da existência sôbre a essência, bem entendida, é uma conquista ou antes uma reconquista filosófica do maior alcance.

2 — *Autonomia do homem*

A primazia da existência leva ao reconhecimento da autonomia do homem e da singularidade da pessoa. É outra tese da maior importância na luta contra uma das tendências mais catastróficas do mundo moderno, que é a desumanização da vida e a própria desumanização do homem.

A grande novidade do século XX foi, sem dúvida, o progresso mecânico. A comparação entre o homem moderno

e o homem antigo, o que revela, como mostrou Bergson, é o desenvolvimento extraordinário do poder dos seus membros, sem uma concomitante expansão mental e espiritual. O progresso material da humanidade moderna é, sem dúvida alguma, infinitamente maior do que o seu progresso intelectual, estético ou moral. Daí a necessidade do famoso "supplément d'âme".

Êsse fato levou, e está levando, o pensamento filosófico a inverter a condição do homem e a colocar em segundo plano o homem especulativo, o homem poético ou o homem ético e religioso, como sendo apenas uma repercussão epifenomênica do homem econômico e social. A primazia da sociologia, da economia, até da geografia (que John Dewey considera como *scientia rectrix* ...), teve como resultado a decadência do homem e da sua vida interior.

Como disse Jaspers: — "O indivíduo funde-se na função. Ser é ser objetivamente; onde se sentisse a personalidade, estaria prejudicada a objetividade. O singular vive como consciência social de permanência. Assim tem o indivíduo, nos casos extremos, a alegria do trabalho mas sem o sentimento de si mesmo; o coletivo é que vive; e aquilo que seria para o indivíduo penoso e mesmo insuportável, êle fá-lo na coletividade, como que possuído de outro instinto. Êle passa a só ter um ente como um *nós*. O homem fica assim reduzido ao geral ... O mundo parece ter entrado no domínio da mediocridade, dos homens sem destino, sem hierarquia e sem a própria humanidade. É como se o homem "coisificado" (*versachlichte*), arrancado das suas raízes, tivesse perdido a sua essência. Nada lhe fala da transparência do próprio ente. Na alegria ou no mal estar, no esfôrço ou no cansaço, passa êle apenas a ser a sua eterna função. Viver dia a dia passa a ser o seu objetivo, restando-lhe apenas, acima do esfôrço momentâneo do trabalho, colocar-se no melhor pôsto possível dentro da estrutura (*im Apparat*) ... Tôda a estrutura (*Apparat*) é ligada por uma burocracia que é, por sua vez, uma estrutura ... Massa e estrutura completam-se ... A massa estruturada é desespiritual e inumana. É destino sem existência, superstição sem fé. Pode destruir tudo, tem a tendência de não suportar nenhuma grandeza e nenhuma independência, e ela disciplina os homens de modo a que se tornem formigas" (*Karl Jaspers*, "Die geistige Situation der Zeit", ed. De Gruyter, 1931, p. 37).

Uma das finalidades da filosofia existencial foi, precisamente, reagir contra êsse mundo de homens-formigas, para restituir ao homem personalidade, a sua autonomia e a sua

responsabilidade. Nesse sentido, nada de mais bem-vindo do que essa relação. Já vimos, aliás, o perigo de uma reação que, por não ter mão nos excessos dos próprios instrumentos de reação, cai no extremo oposto, tão errado quanto o mal que se quer extirpar. Mas, essa verificação não impede que o movimento seja sadio e que o cuidado deva ser, não em impedir a operação, mas em dirigi-la convenientemente, de modo a que atinja o seu objetivo.

Se o fim é salvar o que há de primacial na existência, como categoria do próprio ente — e que nos leva necessàriamente do existencial-contingente para a suprema Existência, que suponha por si mesma a sua Essência — e se, por dedução lógica, dêsse fim primeiro surge o existente humano como criatura sigular e irredutível na sua existência individual, reflexo direto da Existência primeira, — o objetivo do existencialismo verdadeiro seria salvar o homem. Seria mostrar que só uma reforma interior pode levar às verdadeiras reformas das instituições, ao contrário do objetivismo moderno, para o qual o sujeito é secundário e os objetos é que o moldam.

"As melhores leis, as mais excelentes instituições, os mais corretos resultados da ciência, a técnica mais eficiente podem ser utilizados em sentidos contraditórios. Tornam-se inúteis e não valem nada, quando os homens não as enchem de uma realidade cheia de conteúdo. O que, realmente, representa um progresso, não é obtido pela melhoria da arte e a ciência de lidar com as coisas (*Sachkunde*), mas, de modo decisivo, pelo modo de ser do próprio homem; a sua atitude anterior, as maneiras como toma consciência do mundo em que vive, do conteúdo daquilo que o satisfaz, tudo isso é que é a causa daquilo que faz. A filosofia existencial (*Existenzphilosophie*), é o pensamento que se utiliza de todos os conhecimentos objetivos mas que a todos ultrapassa (como por exemplo a Sociologia, a Psicologia e a Antropologia que nos ensinam a ver o homem como objeto) e pelo qual o homem se pode tornar o que realmente é. Êste pensamento (existencialista) não conhece objetos, mas esclarece e transforma em um todo a entidade daquilo que êle conhece. Na teia formada pela ultrapassagem de todo o conhecimento que fixe o ente (como orientação filosófica), faz apêlo a uma liberdade (como iluminando a existência) e cria o espaço da sua ação ilimitada no reconhecimento de uma transcendência (como metafísica)" (*K. Jaspers, op. cit.*, p. 146).

Para Jaspers, a filosofia existencial — "não encontra soluções, mas só se efetiva na variedade do pensamento con-

siderado componente original constante na comunicação de um homem com outro... O seu sentido só é possíve quando não tem objeto próprio. Ela desperta o que não sabe; ilumina e movimenta, mas não fixa... A filosofia existencial pode degenerar em pura subjetividade. O sentimento de ser uma pessoa (*Selbstsein*), pode degenerar em individualismo (*Ichsein*), o solipsístico faz-se passar por destino (*Dasein*), que só quer ser aquilo mesmo que é. A filosofia existencial autêntica é a pergunta dramática pela qual o homem procura hoje voltar a si mesmo" (*K. Jaspers, op. cit.*, p. 146).

Essa volta do homem a si mesmo, essa procura dramática do que tem em si de humano, é, sem dúvida, uma das preocupações essenciais do existencialismo, que representa uma reação vantajosa, para salvar o mundo moderno da marcha ao formigueiro.

O existencialismo é uma porta aberta ao verdadeiro personalismo.

"Todo o personalismo está de acôrdo com o existencialismo no afirmar a primazia do sujeito ou antes dos sujeitos; êle recolhe e salva o que há de verdade inalienável na tradição reflexiva e não lutou tanto contra o idealismo senão para assegurar, antes de tudo, as suas aquisições duradouras... O personalismo salva o método reflexivo esforçando-se, sem cessar, por esclarecer e descobrir tudo o que possa desnaturá-lo; êsse método só vale, para êle, depois de ter ultrapassado a crítica nietzscheana e marxista.Essa primazia do sujeito, a que não se chega sem a dúvida e a inquietação, não termina na interioridade. E a despeito do magnífico impulso de espiritualidade que o anima, diríamos de bom grado que todo o personalismo de hoje está perdido se não desconfiar primeiro — embora sem a lançar fora — da herança kierkegaardiana. O tema da solidão é o mais perigoso quando esquece que, a todo o instante, no seu ato como no seu pensamento, o indivíduo é o representante e como que o delegado da humanidade inteira. O que redunda em precisar o papel da liberdade no conhecimento, isto é, a edificar uma teoria da fé... A opinião é individual e gregária, ao passo que a fé é pessoal e comunitária" (*Jean Lacroix,* "Marxisme, existencialisme, personalisme", *op. cit.*, pp. 76 e 78).

Quando Maritain, de modo tão luminoso, mostrou que na essência do tomismo havia uma distinção entre a *pessoa* e o *indivíduo*, dava-nos as armas necessárias para poder ver no existencialismo moderno, quanto à reumanização do homem, o que tem de bom e o que tem de mau.

Se nêle virmos uma simples volta ao individualismo, terá corrigido o mal coletivista, por um êrro idêntico.

Se, porém, virmos o caminho para restaurar a pessoa do homem, no seu pôsto de eminência, sem sacrifício nem do próximo, ao qual o indivíduo está subordinado, nem de Deus, a quem o homem todo, indivíduo e pessoa, devem suprema reverência, — teremos no existencialismo um instrumento para recolocar o homem no seu pôsto e, portanto, nos trilhos que levam à verdadeira Paz.

3 — *Valor do concreto*

Outro ponto a destacar, no existencialismo, é a importância das coisas concretas. A filosofia afastou-se muito da vida e das realidades concretas. Era preciso uma reação contra essa secessão entre os filósofos e os homens, entre a especulação metafísica e o sentimento da realidade, entre o sistema das generalidades e a afirmação sensível e racional da irredutibilidade das coisas singulares.

A fôrça do existencialismo está nessa tentativa. Mostra-nos como a unidade não se confunde com a uniformidade. A uniformidade, é a falsa unidade, pois é a negação da variedade, respeitada pela verdadeira unidade. A filosofia existencial, bem entendida, pode restituir-nos o sentimento da pluralidade, da riqueza, da variedade das coisas e dos homens. E, com isso, permitir salvar o homem da sua inserção no coletivo, como pretende o espírito totalitário dos nossos dias.

O existencialismo pode levar ao totalitarismo ou ser uma arma de defesa contra êle. Pode levar, se não soubermos parar a tempo, se não soubermos reconhecer os limites do existencial. A extralimitação do existencial leva ao totalitário. Mas, o respeito aos limites do existente, é o único meio de respeitar a autonomia analógica do ente, base da liberdade.

É preciso notar, ainda, como o existencialismo se vê forçado a reconhecer a importância fundamental da liberdade, como aliás o hegelianismo. Em ambos é um reconhecimento involuntário à verdadeira natureza do homem e da sua posição em face da necessidade.

São, ambas, concepções insuficientes da liberdade e que terminam por sua negação, mas, de qualquer modo, nos indicam os caminhos errados e nos permitem trilhar os certos.

A importância do concreto, do particular, do presente, do livre e autônomo é, pois, um dos pontos a destacar no existencialismo, onde toca a verdade das coisas, quarto elemento de tôda a filosofia, para ser julgada objetiva ou arbitrária.

O concretismo existencialista pode ser, por conseguinte, um bem para a filosofia. Veio abrir de novo o gôsto pelas especulações filosóficas. Veio mostrar como a filosofia não é obra de homens afastados da vida e dos nossos sentimentos mais profundos e próprios, mas procura lidar com o homem e com as coisas na sua realidade intrínseca.

Gabriel Marcel e Lavelle chamaram a atenção para o valor da presença como elemento filosófico. É nesse ponto que o existencialismo, não antiessencialista e antiteista, pode abrir novas perspectivas à meditação do mundo na sua riqueza plural, na sua infinita variedade existencial.

4 — *Inquietação e angústia*

Um dos aspectos simpáticos do existencialismo é, sem dúvida, a sua acentuação da luta constante entre o homem e o mundo. A contradição é um dos elementos sempre destacados pelos filósofos existenciais. Sempre que não fizermos da contradição a própria lei da vida, como por vêzes encontramos entre os existencialistas, nada de mais necessário do que destacar êsse lado da nossa existência, tanto na nossa vida interior como nas nossas relações com a natureza, com a sociedade, com o próximo e com a própria Existência Suprema, com o nosso Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, de quem andamos sempre tão distanciados, devido à marca que o mau emprêgo da liberdade deixou indelével no gênero humano.

Mesmo para a obra filosófica nada de mais útil, ao esclarecimento da verdade, do que essa acentuação das contradições e dos obstáculos com que luta o nosso espírito na conquista da verdade. Já Aristóteles dissera, êle o mais objetivo dos filósofos, que a curiosidade cria a filosofia. Hoje, falaríamos em inquietação e angústia. E creio muito mais fecundo, para a operação metafísica, o ponto de partida existencialista do que o evolucionista. A angústia é muito mais fecunda, como reveladora do universo e como ampliadora do pensamento, do que a tranquilidade. Se o sofrimento cria ou, pelo menos, estimula de modo incomparável os estados poéticos, a insatisfação é a mola do conhecimento.

Não é, pois, apenas por corresponder realmente ao pessimismo contemporâneo, que êsse aspecto do existencialismo deve ser contado entre os seus dados positivos. É que representa realmente uma face muito mais naturalmente metafísica da natureza humana, do que a satisfação sem problemas do homem conformado e satisfeito, que ficou na his-

tória social como expressão do homem burguês. O existencialismo corresponde a uma época de guerras e revoluções de crises e de rupturas, que provoca nas almas um estado de insatisfação, propício às elocubrações sombrias e desoladas de que é pródiga a literatura existencialista. Quando essa filosofia ou essa literatura existencial levam ao negativismo ou ao pessimismo irremediável, então vemos os lados negros do existencialismo. São os dominantes. Mas, quando se voltam para uma reação contra essas fôrças do "anonimato", de que fala Jaspers, para procurar precisamente o meio de fazer "o homem voltar a si mesmo", encontramo-nos então perante o hemisfério luminoso do existencialismo, que abre particularmente para a zona do mistério.

5 — *Reintegração do mistério*

Um dos grandes pecados da filosofia racionalista, que desde o século XVII e particularmente a partir do século XVIII, dominou o mundo da cultura, foi precisamente desconhecer o mistério, como um dos elementos essenciais do mundo. Até hoje, filosofias herdeiras do evolucionismo do racionalismo, do naturalismo — como o materialismo dialético, por exemplo, fazem da abolição do mistério, e com êle da autêntica transcendência, um dos dogmas básicos da sua teologia-sem-deuses. Pois bem, um dos únicos méritos do existencialismo foi reintroduzir o mistério, como elemento essencial da estrutura da realidade.

E foi, sem dúvida, o estado de espírito sombrio e sofredor do homem angustiado do século XX, que permitiu essa nova revelação de um dado capital da realidade, oculto pelos preconceitos naturalistas dos herdeiros das "idéias claras" cartesianas. O mundo moderno é de tipo noturno. Essa noturnidade, ou se manifesta pela redução da filosofia e da religião a repartições do Estado, como vemos no politicalismo totalitário, esquerdista ou direitista; ou se manifesta pelo surto das filosofias existencialistas; ou se manifesta pelo autêntico renascimento cristão.

Êsse último beneficia, naturalmente, "a contrário", quer da politização totalitária, quer da inquietação e da angústia existencialista. Da primeira, por mutilar e escravizar o homem e, portanto, provocar, nas almas livres, o horror da "oficialização" do que há de mais naturalmente *livre* no homem, que é o pensamento ou a fé. Da segunda, isto é, da posição existencialista, ganha a verdadeira Fé a confirmação da sua imemorial afirmativa, de que a salvação das almas se

opera pelo caminho da renúncia e do sofrimento e de que o pensamento jamais esgota a realidade, sendo que o mistério é sempre a última palavra da verdade, de modo que tôda a filosofia termina normalmente numa religião. E a religião se abrirá para o Deus verdadeiro, da inteligência e da fé, ou para os pseudodeuses que, particularmente, no nosso século, enchem a sociedade, sob a forma dos mitos já tantas vêzes apontados do Estado, da Classe, da Nação, da Fôrça, do Dinheiro, do Número.

A angústia, que desempenha um papel tão importante, no surto das filosofias existencialistas, colocou, pois, a estas muito mais perto da verdadeira natureza da filosofia e da religião, do que a marcha à desespiritualização do mundo e do homem, representados pelo empíreo-criticismo, pelo positivismo, pelo evolucionismo, pelo racionalismo, pelo naturalismo, pelo panmatematismo, pelo materialismo histórico ou dialético, por tôdas as formas de redução do homem a coisa e do mundo a imanência.

Eis como o existencialismo, na sua psicologia do absurdo, do alógico, da contradição e do paradoxo, de tôdas as formas de dissociação do homem consigo mesmo, com o próximo, com a natureza e com Deus, pode levar-nos, paradoxalmente, à verdadeira reintegração do homem na sua natureza total e na sua reconquista da independência perdida.

6 — *Importância da arte*

Já Bergson, que está na mesma linha filosófica que levou o pensamento ocidental, do evolucionismo naturalista ao existencialismo, havia mostrado como o recurso à arte facilitava a tarefa do filósofo.

Os existencialistas, aliás, deram um passo além e vieram aproximar ainda mais a filosofia da estética, a verdade da beleza e, recìprocamente, esta daquela.

Nesse sentido, foram no século XIX precursores do existencialismo homens como Dostoïewski e Nietzche, e, no início dêste século, homens como Péguy, sem falar em Rilke e Kafka, representantes dêsse aspecto literário do existencialismo. A luta do homem contra as fôrças obscuras da natureza e da sociedade, a sua impotência e, ao mesmo tempo, a sua consciência do eu, o mistério, o sofrimento, a crueldade, a inumanidade, a sexualidade, todo o desencadear dos instintos, da fôrça e da matéria, contra as aspirações à liberdade e à poesia, todo êsse jôgo de sombras e de luzes, que levou o homem moderno a ver na Arte uma forma de conhecimento, que nem a ciência, nem a filosofia, nem a reli-

gião, podem substituir, — tudo isso é que o existencialismo representa, em um dos seus aspectos mais originais e fecundos.

No século passado, homens como Dostoïewski ou Nietzsche foram considerados como filósofos-amadores. Hoje, os existencialistas os incluem entre os seus grandes precursores. Não é preciso participar do êrro existencialista, que nega à filosofia todo o direito à estruturação sistemática, para conceder ao existencialismo êsse benefício de ter visto na arte algo mais do que uma simples expressão ornamental e visual.

A arte sai rejuvenescida e engrandecida do mergulho existencialista. Gabriel Marcel, por exemplo, empregou há muitos anos essa combinação do teatro com a meditação filosófica, que é um veio rico a explorar. O conhecimento humano não é dividido em compartimentos estanques. Parte de um foco comum e aplica-se a uma realidade comum. O respeito à pluralidade do real e à variedade do espírito não nos devem levar ao levantamento de barreiras, que a especialização técnica moderna torna por vêzes invencíveis.

O existencialismo, mostrando como a arte é um caminho para a verdade, chegando mesmo a exagerar essa verdade, procurando fazer do conhecimento do particular o objeto próprio da filosofia, o que é um êrro, — veio trabalhar no sentido humanista. A aproximação (não a fusão) entre o ato estético e o ato filosófico pode ser uma das consequências benéficas da posição existencialista.

7 — *Reação contra a rigidez sistemática*

As reações existencialistas, por falta de uma verdadeira compreensão do sentido do equilíbrio e da hierarquia dos valores, caem geralmente no extremo oposto. Com isso perdem os benefícios que poderiam trazer, caso soubessem reconhecer os seus próprios limites.

Já marcamos suficientemente os perigos a que nos arrasta o seu dogmatismo às avessas, para podermos, como estamos fazendo, destacar alguns pontos em que a sua argúcia demolidora serve à verdadeira adequação às realidades, critério supremo de todo o juízo a respeito de um sistema filosófico.

Há três posições filosóficas em face da idéia de sistema: ou a construção de um sistema; ou a negação de todo o sistema; ou a incorporação do sistema a uma cadeia histórica em que os sistemas se constituem como contas de um colar.

A primeira é a posição de um Hegel, por exemplo, destruindo tudo para reconstruir tudo de novo. A partir de Descartes é esta, em geral, a posição da filosofia moderna, constituída sôbre as ruínas da escolástica.

A terceira posição é a do tomismo e da escolástica em geral. Não nega os sistemas, mas incorpora-os a uma cadeia ininterrupta, que Bergson chamou, aliás, "a metafísica natural do engenho humano", e que êle julgou apenas *insuficiente,* mas não falsa.

Essa posição não faz da filosofia uma construção dos *filósofos,* como, consciente ou inconscientemente, o querem os sistematizadores post-cartesianos ou mesmo pré-cartesianos, mas uma *ciência* objetiva à qual os filósofos, com os seus sistemas particulares, trazem uma maior ou menor contribuição.

A segunda posição é a dos existencialistas. Reagem contra o abuso dos sistemas pela negação do sistema. Assim apresentada, essa posição apresenta-se tão falsa como a do sistematismo exagerado. Mas, compreendida nas suas virtualidades relativas, mostra-se capaz de corrigir, até certo ponto, o exagerado espírito de sistema, que levou o pensamento moderno ao individualismo filosófico e provocou o cepticismo metafísico moderno e a separação entre a filosofia, tarefa de gabinete, e o homem comum.

O existencialismo insurgiu-se contra os que Kierkegaard chamava desdenhosamente — "professôres". Veio trazer um pouco de ar livre à meditação filosófica. Veio alargar o âmbito da especulação e ligá-la mais à vida, seu objeto direto, na sua manifestação mais ampla e mais geral, no Ente indefinido e total. O anti-sistematismo existencial é, pois, um elemento benéfico, desde que não chegue às suas próprias e extremadas conclusões. É fato que o a-sistematicismo pode levar ao solipsismo, como encontramos em Sartre, por exemplo. O filósofo René Poirier, dizia-me pessoalmente que jamais conseguiu dispor-se a expor aos seus discípulos a filosofia de Sartre, porque não achava que o esfôrço necessário para apreender o núcleo daquele verbalismo indefinido fôsse compensado pelo magro resultado que, no fundo, daquele solipsismo de herança sofística, possuía. "Nem mesmo é possível distinguir, com clareza, o que é filosofia do que é "blague" filosófica, naquele contínuo malabarismo verbal."

Tudo isso é perfeitamente exato, desde que aceitemos a hostilidade existencialista contra o sistema, como essencial.

Como diz muito bem Jean Lacroix: "filosofar é fazer dialogar o tempo e a eternidade. O sistema e a existência

são os dois limites da filosofia: o puro sistemático como o puro existente estão fora dela, mas ela só vive por sua oposição sempre renascente. Uma crítica radical poderia, sem dúvida, indagar se a noção de sistema desempenhou jamais algum papel em filosofia, se não é uma invenção posterior dos discípulos, que despojam uma obra de tudo o que ela continha de forte e de concreto, para só guardar o seu esqueleto abstrato. Mas, tal observação deve guardar-nos de uma interpretação superficial da noção de sistema e não da noção mesma. O que é falso não é pensar que existem sistemas, mas sim o reduzi-los a alguma vaga generalidade... O sistema autêntico não é a redução de tôdas as verdades a algumas fórmulas abstratas, que as englobariam tôdas, mas a organização do conjunto dessas verdades coexistentes em um todo coerente... A noção de sistema implica unidade e organização e o sistema vale, não apenas pelo grau de unificação obtida, mas pela riqueza, a abundância, o valor dos elementos organizados e unificados" (*Jean Lacroix, op. cit.*, p. 52).

Para tirar ao sistema, em filosofia, a rigidez individualista, e restituir-lhe essa abertura sôbre a existência, que Jean Lacroix tão justamente exige, a reação existencialista contra todo o sistema é uma crítica que pode prestar serviços.

8 — *Reação contra o monismo*

Há, em todo o existencialismo, um dualismo. Ora, como dizia Dom Vonier, só há uma filosofia radicalmente antitética a todo o cristianismo: é o monismo. Realmente, a redução do mundo a um elemento único, seja êsse elemento a matéria ou o espírito, não só contraria os dados mais elementares do senso comum, mas torna absolutamente impossível tôda a religião verdadeira, que parte sempre da distinção entre Deus e o mundo.

O monismo é, portanto, a morte da filosofia e a morte da religião. Da filosofia porque jamais entrará na cabeça do homem não deformado pelo espírito de sistema, que tudo seja espírito ou tudo matéria. O que o homem normal, analfabeto ou genial, sente em si, como lição da sua mais profunda natureza humana, é que há pelo menos dois elementos no universo, o espírito e a matéria, que se combinam nos mais variados conjuntos, mas que não se confundem nunca como elementos irredutíveis que são, na ordem criada. Desconhecer isso é sempre uma distorção do bom senso, um paradoxo impôsto ao senso comum, que pode quando muito ser-

vir à construção de um sistema, mas que cede logo à prática cotidiana da vida. O homem nunca age como se uma sensação, quanto mais um sentimento, fôsse igual a um instrumento. Não há natureza mais bronca que confunda a *dor* com a faca que, cortando o seu braço, a produziu. E se passarmos de uma sensação *física* a uma faculdade intelectual ou moral, então a confusão só se fará com uma deformação violenta imposta ao exercício normal do entendimento humano.

Pois bem, o existencialismo é um antimonismo radical. Em tôdas as formas de existencialismo — e já vimos quantos são os tipos, por vêzes, substancialmente opostos de existencialismo — há dados comuns, há teses analógicas, que procuramos também analisar. Entre os que não chegamos a formular explìcitamente, embora implìcitamente a tenhamos incluído, está a da antítese ao monismo. Todo o existencialismo é dualista ou mesmo pluralista. É uma das faces da sua reação anti-hegeliana, pois um dos pontos capitais do hegelianismo foi precisamente o monismo. Foi reduzir tudo a um só princípio. Sendo, originàriamente, uma insurreição contra o hegelianismo, foi o existencialismo, *ipso-fato,* um antimonismo. E sendo o monismo a única filosofia realmente incapaz de se adequar à verdade cristã, e mesmo a qualquer posição religiosa normal, vemos como o existencialismo, a despeito de todos os seus erros, está numa linha de espírito voltada na direção da verdade e não voltada necessàriamente para o êrro.

9 — *Contra o matematismo*

Uma das tentativas filosóficas mais modernas é, sem dúvida, a de reduzir tudo a matemática. Bem sabemos que não é original dos nossos tempos essa posição. E que, desde Pitágoras, a filosofia viu no número um elemento tão perfeito de abstração, que se deixou sempre seduzir pelas relações naturais entre a filosofia e a matemática. A renovação moderna dessa atitude e o seu desenvolvimento extraordinário por escolas inteiras de filósofos tornou o panmatematismo, — desde Descartes e Pascal — ambos isentos de unilateralismo matemático mas ambos desbravadores de caminhos para os matemáticos modernos — um dos sistemas mais característicos da moderna filosofia.

O panmatematismo, sendo uma filosofia da pura abstração, não podia, naturalmente, ver no existencialismo senão a mais monstruosa negação do seu postulado fundamental que é, por natureza, o de que — filosofar é abstrair, o que

está certo, aliás, *si et in quantum*. Ora, o postulado fundamental do existencialismo está no extremo oposto; filosofar é concretizar. Ambos falsos, pois a filosofia é uma *e* outra coisa.

Os filósofos do senso comum, para corrigir essa dupla extra imitacão, recorrem de novo aos graus classicos da abstração, onde a matemática tem o seu pôsto, como a filosofia o seu e onde a concordância analógica entre elas se opera sem nenhuma confusão.

O concretismo existencialista, portanto, não basta para corrigir o abstracionismo panmatematista. Mas, é uma advertência e um caminho, que nos abre os olhos para o êrro oposto. E, nesse ponto, poderá servir à verdade filosófica mais equilibrada, que procura dar à abstração o que lhe nega o existencialismo, e à concreção, o que lhe suprime o matematismo.

10 — *Contra o racionalismo*

O verdadeiro humanismo, como o próprio nome o está indicando, procura dar ao homem o pôsto central que ocupa no universo, mas só o poderá conseguir se não mutilar o homem, nem o deslocar para mais ou menos, no conjunto dos sêres. Isto é, se não suprimir arbitràriamente Deus ou a matéria.

Três são, pois, as formas de negar o humanismo autêntico: mutilando o homem, subestimando-o ou superestimando-o.

Mutilar o homem, filosòficamente falando, é suprimir-lhe alguma faculdade ou exaltar uma em prejuízo das outras. O primeiro modo é mutilar por supressão, como quando se reduz o homem apenas a um feixe de sensações, como quer o empirismo sensualista. O segundo modo é mutilar por desequilíbrio, como quando se exalta uma faculdade em detrimento das restantes. É o caso do racionalismo.

O racionalismo faz da razão *humana* o centro do universo. Ora, uma coisa é a razão em si (ou melhor, a inteligência, pois numa verdadeira psicologia a inteligência é a forma superior da razão) outra a razão humana. A Razão *em si* é realmente o centro do universo como atributo do *Ens a se,* criador de tôdas as coisas. Mas, a razão *humana,* é apenas um reflexo da Razão criadora e, como tal, não pode ser nem o centro do universo, nem o centro do próprio homem. O racionalismo não fêz essa distinção e, por isso, humaniza fàcilmente o universo, reduzindo-o às categorias de uma forma inferior da razão de ser do universo, isto é, a razão *humana.*

A verdade é que o existencialismo é anti-racionalista. Como tal, cai no extremo oposto, o do irracionalismo, que julga restaurar o equilíbrio perdido pelo racionalismo, fazendo apêlo apenas às fôrças sub-racionais. Nesse ponto, já fizemos a crítica do existencialismo. Mas, no caminho para essa negação exagerada, há muita coisa de exato na crítica do existencialismo ao racionalismo. E é nessa crítica às ilusões racionalistas que o existencialismo pode trabalhar na restauração de um conceito exato do homem e da sua epistemologia.

Nem subestimar o homem, nem superestimá-lo, nem muito menos mutilar a sua humanidade equilibrada e total, eis o caminho para a verdadeira antropologia. O existencialismo raramente escapa a qualquer dessas três censuras. Mas, pode concorrer para corrigir o unilateralismo racionalista.

Procuramos mostrar, em dez pontos precisos, quanto devemos sempre buscar, em tôda a posição filosófica, não apenas os seus desvios, mas ainda, e principalmente, a sua adequação à verdade. Foi esta, como possìvelmente estará o leitor lembrado, a última e principal exigência que fizemos a tôda a filosofia: representar o espírito do seu tempo, ser fruto da genialidade criadora e interpretativa de um ou mais espíritos individuais, estar na linha de uma tradição filosófica secular e corresponder à verdade intrínseca das coisas.

Procuramos acompanhar o existencialismo — isto é, o que há de comum nas várias correntes existencialistas modernas — e os existencialismos, ou seja, os seus tipos mais representativos — não só nos seus erros, mas ainda no que se nos apresentou como sendo uma aproximação da verdade.

De tudo o que ficou dito podemos concluir que o débito é infinitamente maior que o crédito, sem dúvida, e, por isso mesmo, encerraremos êste opúsculo por uma radical distinção entre os falsos humanismos e o verdadeiro humanismo. Mas, não quisemos terminar sem mostrar o que vemos de aproveitável num conjunto de sistemas que tão profundamente corresponde não apenas aos males e aos erros do homem moderno, mas ainda aos seus anseios de renovação, e às suas angústias não satisfeitas pelas filosofias naturalistas que o século passado nos legou.Só a volta à filosofia perene poderá pacificar plenamente a alma, estraçalhada em todos os sentidos, do homem moderno. Mas, não devemos desprezar nenhum atalho que nos possa reconduzir, quando perdidos na floresta, ao caminho de Casa!

CAPÍTULO VIII

OS TRÊS HUMANISMOS MODERNOS

Todo o movimento existencialista moderno saiu do assalto inicial contra a ditadura hegeliana, e contra a tentativa de fundir a natureza humana em uma substância comum com o universo. As diversas correntes existencialistas religiosas, filosóficas ou literárias, separadas como estão por concepções radicalmente opostas sôbre a transcendência ou sôbre a natureza do movimento, têm pelo menos um laço comum, que é marcar a importância do homem e da vida em geral. Sartre tem razão de dizer que "o existencialismo é um humanismo". Mas, que espécie de humanismo, temos nós o direito e o dever de perguntar?

O mundo moderno encontra-se em face de três formas de humanismo; o marxista, o existencialista e o cristão. Para o marxismo, o homem é um *objeto*. Produto da evolução da matéria e da história, o homem é o resultado final de tôda a realidade. A sua vida, porém, está condicionada de modo total por tudo o que o precede e por tudo o que o cerca. O homem é o produto da sociedade. Para o libertar de tôdas as alienações que, através dos tempos, o vêm reduzindo à escravidão, é preciso levantar uma construção social na qual tôda a espécie de alienação seja impossível e possa atingir a plenitude do seu ser. O marxismo, aliás, como o existencialismo, nega a existência de uma *natureza humana* autônoma. Essa plenitude do seu ser, a que me refiro, é fruto da fusão do homem com a sociedade, única realidade ontológica para a filosofia marxista. Essa sociedade será um organismo de tal modo perfeito que o homem nela se verá naturalmente inserido como uma simples articulação impessoal. O humanismo marxista, não vendo no homem senão um objeto, negando-lhe uma natureza própria, e considerando-o como uma simples consequência da sociedade, redu-lo a uma escravidão tão odiosa, como tôdas aquelas a que foi submetido no curso da história. O humanismo marxista só vê a libertação do homem na sua submissão absoluta às leis da necessidade social, apesar de dizer o contrário. É um humanismo inumano, já que arranca ao Homem a sua

autonomia, entregando-o ao império de fôrças cegas e necessárias. O homem se recusa a deixar-se tratar como um objeto. O humanismo marxista está condenado a êste dilema: para manter a ordem, precisa suprimir a liberdade, como neste momento o faz a sua caricatura staliniana. Se restitui ao homem a liberdade, a ordem não tardará a perigar, já que êle, que nessa filosofia não reconhece outros limites senão os sociais, logo compreenderá o contraste entre a coação absoluta da estrutura social, à qual será submetido como um *objeto*, e as exigências naturais da liberdade. Em face dessa ameaça à ordem, será a liberdade de novo sacrificada. E dêsse círculo vicioso não sairá jamais o humanismo inumano do marxismo.

O humanismo existencialista é, de fato, senão de intenção expressa, um protesto contra êsse humanismo marxista de inspiração hegeliana. Se, para o marxismo, o homem é um *objeto*, para o existencialismo é um *projeto*, segundo a terminologia sartriana. O homem é projetado na vida, sem saber nem de onde vem, nem para onde vai. A sua vida é uma passagem fulgurante entre dois nadas. O homem vive em face do nada, com o nada. Mas, não se contenta com isto. Aspira ao ente. Aspira a mais que o ente em geral. Aspira à existência em particular. A sua existência tem qualquer coisa de absolutamente independente.

O homem não depende, nem de Deus, que para o existencialismo ateu só existe como produto do homem, nem da sociedade, que também é uma produção do homem, nem dos outros homens, lançados como nós na mesma pista irreversível. O homem é soberano e livre. É *escolha* e vontade. Mas, é também *situação* e, por consequência, *angústia, aborrecimento, náusea* e *desespêro*. Situado no mundo, que é irracional e absurdo, vê o homem a cada momento a sua *escolha* comprometida e sacrificada. A sua vida é uma luta contínua. Cria indistintamente o bem e o mal, a verdade e o êrro. É senhor absoluto da sua existência que não existe senão por êle, já que, por si mesmo, a existência não tem existência. É um pequeno deus substituindo a Deus. Mas, não tem natureza própria, "a natureza humana não existe" (Sartre). Por isso, é substancialmente infeliz. E se deve resistir firmemente, estòicamente, contra a desgraça e a angústia, perante a responsabilidade que sente do seu compromisso de honra com as circunstâncias da vida — a sua felicidade não passa de um orgulho integral. Vive fechado ao amor, como vive fechado à esperança. O humanismo *projetivo* é tão inumano como o humanismo *objetivo*.

Só nos resta o humanismo *personalista* e *cristão*. Para êle, o homem não é nem um *objeto* nem um *projeto*, é um *sujeito*, uma pessoa. Como Kierkegaard muito bem o viu, o homem é tão grande como o universo. Já o dissera Aristóteles: o homem é um microcosmo. É mesmo maior do que êle. É o centro de todo o universo, ensina-nos o cristianismo, "o que há de mais perfeito na criação" (Santo Tomás). Sendo uma criação de Deus, tem na sua personalidade irredutível os caracteres que lhe permitem vencer o mundo. Êle está, sem dúvida, submetido ao mundo, mas apenas por uma parte do seu ente, e não soberanamente separado do mundo como quer o existencialismo. Faz parte do mundo, obedece às leis da necessidade. É irmão da natureza e não seu filho nem um estranho. Mas, ao mesmo tempo, domina o mundo, por tudo que possui das naturezas que o ultrapassam. Participa da natureza angélica, pela parte mais alta da sua inteligência e da sua sensibilidade, podendo mesmo, por uma ascensão mística da sua personalidade, aproximar-se da natureza divina, da qual é "consorte". O homem vive sempre entre o infinito da sua grandeza e o infinito da sua desgraça, como muito bem viu Pascal. O humanismo cristão é o único que respeita a grandeza do homem, o infinito das suas possibilidades, considerando-o, ao mesmo tempo, de modo objetivo, nas condições reais da sua existência temporal.

Entre o humanismo objetivo dos marxistas, que reduz o homem a ser produto de fôrças exteriores, às quais está submetido sem remissão, e o humanismo projetivo, dos existencialistas ateus, para quem é um soberano infeliz sem esperança nem ventura possíveis, salvo as do seu orgulho, — apresenta-se o humanismo cristão como a única solução possível para esta busca do humano, que, por caminhos tão contraditórios, distingue o nosso século.

O existencialismo é, portanto, uma concepção da vida, que, sob formas, por vêzes antitéticas entre si, partiu de uma insurreição muito legítima e muito necessária, para chegar, nas suas formas extremas, a um "aniquilamento" (*néantissement*) suicida, que passará com o nosso tempo. Não terá sido em vão, entretanto, a sua passagem. Tudo aquilo, que, nas suas idéias, nas suas origens e nas suas obras, tende a restituir a natureza pessoal do homem, aquilo de que lhe privaram as filosofias da falsa abstração, será uma contribuição benéfica e considerável para a cruzada, em que estamos comprometidos, de humanização do homem e do mundo. Tudo aquilo que, ao contrário, tende nêle a desviar-se

dêsse fim, pela divinização do homem ou pelo aniquilamento de Deus, será condenado ao esquecimento, não sem ter causado algumas desgraças a mais, neste mundo já tão submetido à angústia e ao sofrimento.

VII — 1949

VII — 1950

APÊNDICE

Êstes quatro artigos sôbre "O Existencialismo" foram publicados no "O JORNAL" de 20 e 27 de julho, 2 e 10 de agôsto de 1941.

Achei que poderia haver algum interêsse para o leitor em confrontar, a dez anos de distância, a posição do autor em face do existencialismo.

A. A. L.

O EXISTENCIALISMO

I

A literatura brasileira existe mas não vive, isto é, não possui ainda uma irradiação universal e pode ser ignorada por um estrangeiro culto. Da filosofia brasileira como tal, poderíamos dizer, sem exagêro, que não vive e pouco existe... Acha-se ainda na fase embrionária da aspiração à existência ou se limita a ensaios solitários de pensadores esparsos que refletem correntes universais ou trazem contribuições pessoais a essas correntes. Não é nem por falta de inteligência, nem por falta de idéias, que o nosso pensamento filosófico se encontra ainda nessa fase empírica. O que falta é *aplicação,* por parte dos pensadores, e *interêsse* por parte do público. O pensamento filosófico exige uma aplicação particular à pesquisa da verdade, incompatível com a improvisação e a superficialidade. A filosofia é o fruto de uma longa e laboriosa paciência, de uma meditação que não se apressa nem procura, com açodamento, o fruto imediato e visível do seu esfôrço. Só com muita humildade intelectual é que podemos romper as linhas das coisas visíveis e chegar às raízes profundas do ser e do vir-a-ser, objeto próprio da inteligência especulativa. Falta-nos, também, como todos sabem, a formação filosófica sistemática. Fora dos *seminários* não havia, até há pouco, estudo superior ordenado de filosofia entre nós. O resultado é o autodidatismo generalizado e a frequência com que perdemos tempo em abrir portas abertas ou divagar por mero capricho individual.

Uma sólida cultura filosófica é indispensável, e sempre o tem sido ao longo de tôda a história da filosofia, para os maiores arrojos criadores. Nenhum sistema novo ou nenhuma contribuição nova aos sistemas e às posições tradicionais têm vindo a lume, sem um sólido conhecimento do que fizeram os nossos predecessores.

Nada mais fácil do que filosofar a torto e a direito. Nada de mais fácil do que improvisar sistemas à Quincas Borba. O perigo da filosofia, uma vez que saiu do âmbito fechado das Escolas para o ar livre, é que todo o mundo se

julga capaz de filosofar, e, por isso mesmo, todo o mundo caçoa da filosofia.

Nada de mais alarmante, entre nós, do que essa indiferença do público e êsse desprestígio da filosofia, em face das ciências utilitárias ou positivas. À falta de formação e de tenacidade construtora dos pensadores, vem somar-se essa ausência de interêsse do público. Criaram-se há pouco as Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras, entre nós. Pois bem, os cursos de filosofia pura andam às môscas [1] a despeito de notáveis mestres que os professam, alguns de valor universal como o P. Penido, cuja obra sôbre "Analogia" é considerada como o que de melhor se escreveu sôbre o assunto, em todos os tempos. É que a *carreira* de filósofo ainda não dá o que comer, no Brasil... E a *moda* filosófica tampouco se implantou... Embora seja inegável que já existe um público perfeitamente capaz de se interessar pelos altos problemas da filosofia. Estou mesmo convencido de que a primeira vez que tentarem a organização de cursos de filosofia sistemática ou histórica, para o grande público, o êxito será surpreendente. Mas, pouco adiantará, se, prévia ou concomitantemente, não se atender à preparação sistemática e objetiva das pequenas elites, que tenham a humildade de *aprender* a fundo, antes de se lançarem à conquista de novos horizontes. Uma filosofia brasileira só poderá nascer da concorrência dêsses elementos, tanto por parte dos pensadores como por parte do público, que forma o *ambiente* indispensável ao surto do pensamento organizado e criador.

Enquanto não temos uma filosofia viva, como a têm outros grandes povos dos nossos dias, pois o pensamento filosófico dos nossos tempos está mais vivo do que nunca, vamo-nos contentando com o que podemos ter, isto é, com o reflexo das correntes universais e o surto de pensadores isolados. Nesse sentido, já é possível falar de uma filosofia no Brasil e já se têm mesmo feito sínteses históricas, que revelam a existência ininterrupta dessa atividade intelectual entre nós, desde o primeiro século da conquista. As pesquisas de Leonel Franca, Artur Mota, Alcides Bezerra e Serafim Leite fizeram ruir por terra a velha e apaixonada afirmação de Sílvio Romero de que não existira qualquer espécie de pensamento filosófico no Brasil, durante todo o período colonial. E, mais ainda, que antes de Tobias Barreto e da Escola de Recife, o que houve em matéria filosófica não contava. Ora,

---

(1) — Já não seria, hoje, tão exata essa afirmação assim categórica (N. de 1950).

o que se pode hoje dizer é que, *a rigor,* nem com a Escola de Recife nem sem ela houve aqui um pensamento filosófico que contasse, para o movimento universal da filosofia. Mas, se tomarmos as coisas em sua relatividade, antes, durante e depois do *naturalismo filosófico,* houve aqui o reflexo de grandes correntes universais do pensamento, com a modesta contribuição de alguns obscuros, mas honestos, pensadores escolásticos ou ecléticos. A êsse ecletismo e a um vago espiritualismo filosófico dos românticos é que veio, particularmente, somar-se o germanismo filosófico da Escola de Recife e especialmente dessa agitada figura de Tobias Barreto. O *monismo* foi a grande descoberta que a Alemanha nos enviou, nesse período, por meio de pensadores, mais ou menos secundários, como Haeckel, ou então aquêle ainda mais obscuro Noiré, que Tobias descobriu e procurou, em vão impingir aos seus embasbacados patrícios.

Se o naturalismo filosófico da Escola de Recife não se traduziu por qualquer grande sistema metafísico, que constituísse o índice da grande filosofia no Brasil, é fato que marcou profundamente todo o pensamento brasileiro. Houve, por aqui, a partir de 1870, uma mudança radical de ambiente. Quando passamos os olhos pelas grandes figuras do século, desde então, vemos uma transformação completa nos espíritos e quase tôda no sentido de uma profunda desespiritualização. Os corações continuavam cristãos, como haviam sido os das gerações anteriores. As inteligências, porém, assumiam uma atitude completamente hostil à tradição filosófica do cristianismo e mesmo de tôda a religião. Quaisquer que fôssem as correntes seguidas, o que em geral havia era um repúdio à concepção religiosa da vida e à sua substituição por uma das três grandes correntes filosóficas, que passaram então a dominar, *conscientemente*, em alguns espíritos, e inconscientemente na maioria. Quero referir-me às figuras de Spencer, Kant e Augusto Comte. O *evolucionismo,* o *criticismo* e o *positivismo* — foram as três grandes correntes filosóficas que dominaram os ambientes cultos do Brasil a partir de 1870. Tôdas três anticristãs, se não explìcitamente ao menos implìcitamente. Tôdas três apelando para o pensamento filosófico, com apoio nas ciências naturais ou no imperativo moral, mas recusando todo e qualquer fundamento transcendental ou sobrenatural. E acentuado formalmente — pelo menos as duas dominantes que foram o evolucionismo, por meio de Sílvio Romero, e o positivismo, por meio de Teixeira Mendes, Benjamin Constant

ou Pereira Barreto — a primazia da natureza exterior sôbre o espírito.

A nossa geração recebeu ainda, há trinta anos, ao entrar para a vida da inteligência e das idéias, o influxo dessas correntes. Sílvio Romero, sobretudo, exerceu certa influência sôbre ela e o que conseguiu não foi impor-nos o evolucionismo spenceriano e sim o agnosticismo que nêle se continha. E, com isso, o cepticismo diletante, que íamos beber nos pseudofilósofos de estilo sedutor, como Anatole France.

É certo que, no fim do século passado, já se introduzira, entre as três correntes do naturalismo dominante, uma cunha filosófica que, mais tarde, iria frutificar na reação atual contra essa filosofia do determinismo. Refiro-me à filosofia de Farias Brito, tôda ela inspirada na reação bergsoniana contra o evolucionismo britânico e contra o monismo germânico. Farias Brito, discípulo também de Tobias Barreto, ia iniciar a reação contra o naturalismo filosófico e foi a grande voz que se abriu, entre nós, em favor de uma nova filosofia do espírito, que ia ser repudiada pelos seus contemporâneos e compreendida apenas pela geração seguinte.

A nossa geração operou, dentro dos limites já apontados, uma reação contra a herança negativa recebida da geração anterior. E ao passo que Jackson de Figueiredo, discípulo de Farias Brito, passava do espiritualismo bergsoniano de Farias — quase panteísta a êsse tempo — ao espiritualismo pascaliano, já francamente transcendentalista, outros opinavam pelo *idealismo* dos neo-hegelianos como Croce e Gentile.

Tanto uns como outros reagiam contra a primazia do determinismo naturalista. E como a filosofia ainda não possuía então, como até hoje não possui, uma autonomia completa, era no movimento literário que se refletiam as correntes filosóficas. O período de transição entre os dois séculos, anterior à nossa geração, oscilou entre o parnasianismo e o simbolismo. E dêsses dois movimentos, como se sabe, o primeiro vinha ainda todo impregnado dos restos do naturalismo filosófico do século XIX, ao passo que o simbolismo se abeberava na reação espiritualista bergsoniana, aqui representada por Farias Brito. É curioso, por exemplo, ver-se a evolução filosófica de Cruz e Sousa, que foi a princípio discípulo de Gama Rosa, um dos mais estrênuos, e pode-se acrescentar ingênuos, evolucionistas spencerianos brasileiros. Cruz e Sousa, em moço, adotou entusiàsticamente

as idéias naturalistas. Mais tarde evoluiu, por sua vez, para um vago espiritualismo panteísta. E morreu quase integralmente cristão.

Quando, depois de 1920, se operou o movimento modernista, como liquidação das duas heranças parnasiano-simbolistas, o pensamento filosófico das novas gerações distribuía-se em duas correntes principais — o agnosticismo e o espiritualismo. A maioria recusava-se a tomar qualquer atitude filosófica e até hoje se mantém nessa atitude negativa não militante. Outros seguiam as correntes da renovação da filosofia do espírito. Graça Aranha, que foi sem dúvida o animador do movimento, a despeito de pertencer a outra geração, era um temperamento filosófico. Foi isso mesmo um dos objetos de mais acerbas críticas por parte de outros grupos, que também empreenderam o movimento, ao lado dêle mas não com êle. E que não possuíam qualquer sombra de espírito filosófico, orientando-se para um empirismo literário que se projetou depois no neonaturalismo hoje tão corrente. Graça, apesar de fazer apêlo, no seu famoso discurso sôbre "O espírito moderno", — que é realmente um dos pontos de partida mais inegáveis do movimento — ao que êle chamou de "objetivismo dinâmico", era no fundo um idealista. O seu pensamento era o de um predomínio completo do pensamento sôbre o ser, característica formal de todos os sistemas idealistas. E quando, mais tarde, tentou uma síntese das suas idéias filosóficas, fê-lo sob a forma de uma "concepção espetacular do universo", que era uma modalidade de monismo espiritualista neo-hegeliano.

Depois dêle, as correntes dominantes do pensamento operaram uma versão contrária, no sentido de um novo realismo, tão apartado do monismo naturalista da Escola do Recife, como do monismo idealista de Graça Aranha, último representante dessa Escola na nossa história intelectual.

Êsse novo realismo assumiu várias feições. Foi, por exemplo, pascaliano com Jackson de Figueiredo, que representou entre nós o papel daqueles que, na Europa, criaram a "Lebens-philosophie", contra as tendências à abstração de sistemas contemporâneos. Jackson foi um vitalista. A sua filosofia foi essencialmente uma filosofia transcendental da vida e em tôrno da figura de Pascal e da sua inquietação é que se operou a sua conversão ao realismo transcendental.

A corrente tomista foi representada pelo grupo da Faculdade de S. Bento, em S. Paulo, sob a atuação de um homem como Sentroul, prosseguida depois por Alexandre Correia e Van Acker, que tão fortemente marcaram grande parte da nova geração paulista. No Rio, Leonel Franca, na

mesma corrente, inclinou-se mais para os estudos de história da filosofia e de filosofia da história. O neo-realismo tomista estendeu-se nesse período a todo o Brasil, embora em geral sob forma indireta, como seja, por exemplo, a sua repercussão jurídica, ou lírica, como em Tasso da Silveira.

Outra forma de neo-realismo *vitalista*, e já agora antitomista, foi a revelada nos ensaios crítico-filosóficos do Sr. Otávio de Faria, a figura talvez mais representativa da sua época, e cuja aplicação ao romance não foi um desvio, mas uma preparação ao *existencialismo*, que nêle sempre estêve latente. Também se manifestou êsse neo-realismo filosófico sob a forma *culturalista*, como vimos há tempos, na filosofia jurídica do Sr. Miguel Reale.

Entretanto, vemos que à corrente positivista se incorporam novos elementos como o Sr. Ivã Lins, enquanto valores já precedentes da mesma tendência, como o Sr. Pontes de Miranda, se especializaram no positivismo jurídico e sociológico. A corrente behaviourista norte-americana é representada, de momento, pelo Sr. Almir de Andrade. Ao passo que o diletantismo vulgarizador, o positivismo "espiritualista" e o ecletismo, se manifestam nos trabalhos da modesta mas esforçada "Sociedade Brasileira de Filosofia", cujos *Anais* acabam de sair a lume.

II

Os historiadores da filosofia moderna são pràticamente unânimes em apontar, na maioria absoluta dos sistemas filosóficos do século XX, duas tendências predominantes — o renascimento da metafísica e a extensão da mesma a domínios para além da razão pura.

Para o norueguês Harald Schjelderup as duas grandes tendências da filosofia moderna são — a orientação anti-racionalista e as correntes logísticas e idealistas neo-kantianas (*Harald K. Schjelderup* — "Geschichte der philosophischen Ideen, von der Renaissance bis zum Gegenwart", 1929, pp. 201 e 232). Para August Messer, "desde 1890, e com mais vigor desde o comêço do século, multiplicam-se os sintomas que anunciam o despertar de uma nova vida espiritual" ("La filosofia actual", trad. esp., p. 197) que se traduz pela "filosofia irracionalista", em suas três correntes principais da "filosofia da vida, da intuição e da ação". Mueller Freienfels mostra na filosofia atual a tendência dominante a substituir, na base de todos os problemas, o conhecimento pela vida. "A filosofia não pode mais ser apenas teoria do conhecimento, deve ser teoria da vida... A despeito de tô-

da a *superação* teorético-cognoscitiva da metafísica, surgiu uma nova metafísica, a metafísica da vida" ("Die Philosophie der 20. Iahrhunderts in ihnem Hauptströmungen", p. 97). Max Ettlinger, na sua "Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart", mostra que a nova orientação do pensamento, nos últimos vinte anos, é "substituir a superespecialização pelo domínio de uma forte tendência à síntese... Estamos em meio de um novo e mais duradouro romantismo" (p. 302). E faz suas as palavras de Peter Wust, em 1920, de que o renascimento da metafísica é "a assinatura predominante da atualidade filosófica".

E assim poderíamos multiplicar as citações para mostrar como os historiadores objetivos concordam na acentuação daquela dupla tendência de início apontada — a superação filosófica atual do empíreo-criticismo, — sôbre o qual Lênine fundava tôda a sua revolução filosófica como base ontológica da sua revolução política e ao qual Petzoldt procurou comunicar uma nova vida efêmera — e a transmutação do racionalismo.

A *Fenomenologia*, como se sabe, é um dos movimentos que mais se destacaram modernamente, como característicos dessa nova orientação. O seu grande precursor foi Brentano (1838-1917), a princípio sacerdote católico, depois separado da Igreja, porém, fiel a certos princípios nela hauridos. Mas, o seu fundador foi Edmundo Husserl, discípulo do matemático Weierstrass. Nascido em 1859 e recentemente falecido, justamente no ano de 1900 dava-nos o primeiro volume das suas "Pesquisas Lógicas", em que iniciava a sua reação contra o idealismo neokantiano e neo-hegeliano e se voltava para um novo realismo, que desde então caracteriza a maioria das pesquisas metafísicas do pensamento moderno. Foi em 1913 que Husserl nos deu o núcleo principal da sua filosofia, no livro "Ideen zu einer reinem Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", em que procurava vencer o psicologismo de tantas tendências modernas, frutos do neokantismo, e chegar a uma "reine Logik" de penetração nas essências. Êsse problema, escrevia Karl Joel em 1914, no seu estudo sôbre a "Crise filosófica da atualidade", é o problema central do pensamento moderno, deturpado da sua finalidade própria pelo subjetivismo kantiano e pelo monismo espiritualista hegeliano. "A filosofia, escrevia então Joel, não pode permanecer na pura autocontemplação do conhecimento, na análise do espírito: ela deve lançar as pontes sôbre o espírito e o mundo, entre o pensamento e a vida".

Husserl, como Bergson, superava o puro intelectualismo e procurava, para lá da Lógica e para além da Razão, o modo de penetrar no coração do ser, que Husserl, aliás, via do ponto de vista estático e Bergson do ponto de vista dinâmico. À metafísica estática da fenomenologia opôs, ou antes, acrescentou Bergson a metafísica dinâmica de um universo em contínua gestação vital. Ao dedutivismo neokantiano e idealista em geral, vinham êsses filósofos e seus numerosos discípulos opor um intuitivismo, que aproximava o pensamento da realidade para-subjetiva, segundo a existência da crise a que se referia Karl Joel.

A fecunda distinção, operada e por assim dizer incorporada ao pensamento moderno por Dilthey, Rickert e Külpe, entre ciências da natureza e ciências do espírito — que é um dos sintomas mais expressivos da superação do cientificismo naturalista do século XIX — colocava em primeiro plano o problema das *ligações* entre ambas, aliás problema eterno da filosofia de todos os tempos. Eterno, sim, mas recolocado em primeira linha por êsse novo *dualismo,* que vinha reagir contra os duplos *monismos* do século passado, sob a forma materialista (que tanto ia influenciar a nossa Escola do Recife) e sob a forma idealista.

Max Scheler (1875-1928), que foi, juntamente com Nicolai Hartmann, ainda vivo, ao que julgo, — o mais ilustre representante da fenomenologia, estendeu o campo do novo realismo aos problemas sociológicos, como Hartmann aos problemas morais. Sofreu, porém, Scheler, a perigosa tentação do pensamento puro e passou do sadio dualismo do seu "Das Ewige im Mensch" de 1920-28, ao quase panteísmo das suas últimas obras.

Foi dêsse movimento fenomenológico, típico da reação metafísica dos tempos modernos, e antes dêle, na luta de Kierkegaard contra Hegel, que nasceu essa filosofia *existencialista,* que hoje vemos alcançar também as nossas praias, trazida pela inteligência viva e pela ávida fome de idéias do Sr. Eurialo Canabrava.

Não podemos tratar, embora sumàriamente, dêsse movimento, sem tocar em três espíritos do século XIX, que, a pesar de totalmente separados entre si, podemos dizer que se encontram nas fontes remotas do existencialismo. Quero referir-me a Nietzsche, a Marx e a Kierkegaard. Três palavras podem, talvez, resumir os três pontos essênciais ou antes os três caminhos que levaram ao movimento existencialista e, de modo particular, à síntese ainda obscura (como aliás a de Husserl) de Heidegger.

Os três pontos acentuados por Nietzsche, Marx e Kierkegaard e que tiveram grande importância para a origem do existencialismo, são as idéias de *Valor, Cultura* e *Individualidade.*

Ao passo que as filosofias dominantes até êle, procuravam no universo o Ser ou o Vir a Ser, — reduziu Nietzsche o universo a valores, isto é, a relações vivas e a atribuições subjetivas, mas que possuíam uma realidade e uma autonomia, independente do Sujeito e do Objeto. Depois de reduzir o universo a valores e a valores de relação, é que intentou Nietzsche a sua famosa "transmutação de valores", que começou pelos da tradição clássica, para terminar com os da posição cristã do homem no universo. Em tôda a sua revolução ideológica, porém, que tão profundamente ia influenciar todo o pensamento e mesmo tôda a história moderna (Hitler é Nietzsche transportado para o campo de batalha político-militar) — a idéia nova do filósofo do Zaratustra é, a meu ver, a redução do universo a um mundo de valores. E êsses valores, não entendidos matemàticamente, ou metafìsicamente, mas *vitalmente.* Todo o vitalismo biológico-filosófico dos pensadores modernos tem também as suas raízes no vidente de Sils-Maria.

À idéia de valor, como central para a compreensão do mundo moderno (Pirandelo, por exemplo, é uma expressão literária da redução do mundo a valores), vinha Marx acrescentar a idéia de *Cultura.* Cultura entendida, não apenas como valor doutrinário e intelectual, mas como riqueza material e domínio do homem sôbre a natureza. A filosofia, para Marx, não podia ser um simples reflexo do universo e sim uma *mutação* do universo. Nem o Ser, nem o Vir a Ser, nem o Valor — mas a Técnica, como elemento de vitória do homem sôbre as coisas. Enquanto Nietzsche sustentava a primazia da vida sôbre a história, Marx, ao contrário, concluía pelo primado da história sôbre a vida. Daí o seu materialismo dialético. A vida é fruto da história, para Marx. Êsse predomínio da história e, portanto, do tempo, porém, longe de ser uma prisão ao passado, é uma libertação do passado e uma marcha para o futuro. E a Técnica, em vez de ser um simples instrumento a serviço do homem de lazeres (como o Nobre ou o Burguês), é uma arma a serviço do homem sem lazeres, do trabalho manual (o Proletário), e uma alavanca, a alavanca única da Cultura. A última palavra é a Cultura, essa Cultura que Marx aprendeu a venerar na Universidade de Berlim, no início da sua carreira e que ia marcar profundamente tôda a sua vida de agitador de idéias e de massas. O homem é um fruto da Cultura. Não é possí-

vel destacar o homem da Cultura. Tudo isso é o que Marx vinha dizer às gerações futuras, no domínio do pensamento e das instituições evolutivas.

Kierkegaard (1813-1855) viveu longe de um e de outro. Se Nietzsche e Marx operavam no terreno da mais radical anti-religiosidade — vinha Kierkegaard surgir e viver, ao contrário, num meio essencialmente místico. Ao espírito terreno dos dois vinha o trágico e solitário pensador nórdico opor a mais radical versão para Deus por Cristo. E o que êle vinha afirmar era o valor fundamental da Individualidade. (Emprego êsse têrmo e não o de personalidade por motivos filosóficos e por objetividade histórica, pois o personalismo moderno é justamente precedido pelo *individualismo kierkegaardiano.*)

Kierkegaard vinha opor-se particularmente a Hegel, que está nas fontes imediatas ou remotas de Nietzsche e Marx. Kierkegaard vinha reivindicar, contra Kant e contra Hegel, — que foram aquêles a que expressamente se referia, mas em suma contra todo o pensamento do seu século e, de modo especial, contra o positivismo de Comte e de Taine e o evolucionismo de Spencer e Mill, que diluíam o indivíduo no determinismo das *leis naturais* — Kierkegaard vinha reinvindicar *os direitos imanentes do indivíduo humano.* Era a consciência reagindo contra a tirania da ciência. Era o drama vivo recusando, por uma "démarche" inevitável, a fria máquina do *impersonalismo,* como essência das coisas.

O Valor, a Cultura, o Indivíduo, — vinham a ser assim lançados no debate filosófico como elementos irrecusáveis e como dados que não podiam ser desconhecidos sumàriamente em tôrno de um cientismo de qualquer espécie que fôsse, tanto na ordem do empíreo-criticismo positivista como na de uma metafísica mutilada ou deformada, como apresentavam o neokantismo ou o neo-hegelianismo.

Foi nesse terreno, posteriormente preparado pelo poderoso realismo fenomenológico de Husserl, que surgiu Heidegger, nascido em 1889 e publicando o 1.º volume do seu livro capital — "Sein und Zeit", em 1927.

Em Heidegger a orientação realista se acentua de modo categórico e o problema central da filosofia, para êle, é o da "essência do ser". Êsse ser, porém, é distinto do que é. Êste é o que está fora de nós, aquêle o que está dentro de nós, é consubstancial conosco. Na relação entre os dois modos do Ser é que se desenvolve o grande drama da existência, pois o laço que os liga não é impessoal e sim dotado de tôdas as ressonâncias de uma vitalidade total, que se resume particularmente na noção de *preocupação* e de *angústia.* O

homem vive lançado (*"entworfen"*) eternamente entre o *Ser* e o *Nada*. E essa condição existencial é insuperável, pois faz parte da própria natureza das coisas. Heidegger, como diz Jean Wahl, tenta unir "o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo" ("Études kierkegaardiennes", p. 456). A sua filosofia está na linha dessa tendência geral à síntese, que encontramos na filosofia moderna. E, por isso mesmo, se distribuirmos os sistemas filosóficos em tectônicos e atectônicos, conforme tendem a fechar-se sôbre si mesmo ou a incorporarem a si os demais (como é o caso da filosofia perene aristotélico-tomista, do idealismo de Hegel a Brunschwig ou das tentativas mais recentes como a sistematologia de Kroner, cf. *Franz Kroner* — "Die Anarchie der Philosophischen Systeme", 1929, *passim* e particularmente pp. 318 e segs.) — não podemos deixar de incluir o existencialismo como um sistema formalmente assistemático. Uma espécie de sinfonia filosófica conscientemente inacabada... E daí as numerosas correntes de pensamento que se encontram no *existencialismo,* que se apresenta de certo modo como uma encruzilhada. O próprio dinamismo bergsoniano, subordinado ao Tempo, não evita a condição de sistema, ao passo que o existencialismo repugna, por si mesmo, a essa redução. Como diz um filósofo belga, Marcel De Corte, que, apesar de tomista, se confessa profundamente impressionado pelo existencialismo, "a fórmula que provisòriamente traduziria do modo mais apropriado essa atitude fundamental (de uma filosofia que se faz, ao mesmo tempo que se pratica) é que não há uma filosofia existencialista e sim filósofos existencialistas, de tal modo que, tanto por parte do sujeito, como do objeto, a acentuação recai na atividade imanente e no progresso criador" (*M. De Corte* — "La philosophie de Gabriel Marcel", p. 44).

Essa filosofia, ou antes, essa encruzilhada de filósofos, que já conta com figuras da altura de um Heidegger, de um Jaspers, de um Gabriel Marcel, de um Berdiaeff, de um Chestoff, de um Unamuno, — surgiu de uma crise do homem no mundo moderno. E, por isso mesmo, é que as suas raízes vão ter àqueles três pensadores do século passado a que nos referimos e a que podíamos também juntar um Dostoiewski, como contribuindo com o sentimento da *Angústia,* que Heidegger coloca no centro da sua ontologia ou do seu "ontopragmatismo".

"Não foi por acaso", diz-nos Marcel De Corte, "que os movimentos existencialistas surgiram bruscamente de tôdas as partes da Europa, a jeito de mutações biológicas espontâ-

neas. Não é por acaso que o existencialismo não existe como doutrina coerente ou como sistema e antes como atitude espiritual. As tentativas e as manifestações do existencialismo permanecem confusas e indistintas; as sínteses apressadamente feitas devoram-se umas às outras, mas, também, estão saturadas de uma intuição dominante: a situação da existência do homem no mundo. É verdadeiramente em tôrno do que poderíamos chamar a *ontografia humana,* que os movimentos existencialistas se reconciliam" (*op. cit.,* p. 45).

É o homem esmagado pelas coisas, é o homem íntegro em face do "mundo quebrado", de que falou Gabriel Marcel, naquela famosa peça dramática que terminava por uma admirável "meditação sôbre o mistério ontológico", para mostrar a intimidade entre a Arte e a Filosofia, entre a meditação e a vida. É o espetáculo da "agonia", como disse Unamuno, outro existencialista por excelência entre os modernos, que provocou o surto dêsse conjunto de meditações que pretendem superar as velhas filosofias do conhecimento puro, desde o empirismo mais realista ao apriorismo mais idealista.

E se, em tôrno do problema do homem no universo, é que se encontram os existencialistas — do homem inexplicável sem o universo e dêste tão pouco explicável sem aquêle — outro ponto de referência podemos encontrar entre os elementos dêsse conjunto existencialista como contribuição nova e riquíssima ao trabalho imemorial da filosofia de todos os tempos. Trata-se da introdução, no corpo do pensamento filosófico objetivo, de *novas categorias,* que vêm carregadas de uma corrente positiva, ao passo que as tradicionais carregavam uma corrente negativa. Quero dizer, por estas palavras, que as categorias clássicas eram obtidas pela *abstração* e a abstração é uma operação negativa, pois vai eliminando o que parece supérfluo e relativo até alcançar o núcleo substancial e transcendental, isto é, onìmodamente aplicável. As categorias existencialistas, ao contrário, são de corrente positiva porque operam, não por abstração, mas por concreção. Longe de fugirem do individual, inserem-se no singular embora no singular significativo e *ontoantropográfico,* como diria De Corte, isto é, aplicável não a um momento isolado ou a uma atitude arbitrária do homem, e sim à natureza da própria humanidade. É o caso da categoria da *Angústia,* que Heidegger coloca no centro da sua meditação sôbre o universo, como a categoria da *Presença,* em Gabriel Marcel, a da *Agonia* ou da *Tragédia,* em Unamuno, a do *Risco* (Wagnis) em Peter Wust.

O existencialismo vem mostrar, ou pelo menos acentuar, que essas categorias naturais do homem pertencem também ao *universo*. Isto é, são categorias do ser e não apenas do ser racional. Ou antes, pertencem à vida como tal e distribuem-se num sentido de intensidade crescente na medida da humanização crescente do universo. Assim sendo, não podemos *registrá-las apenas no dominio da psicologia e sim no da ontologia*. A essência do ser, que Heidegger mostra ser o objeto de tôda a filosofia — pois é bom relembrar que os existencialismos são movimentos realistas e essa incorporação de categorias psicológicas à ontologia não implica nenhum subjetivismo absoluto — é, pois, muito mais rica e muito mais *afim com a essência do homem,* do que nos fazem crer as filosofias da abstração pura ou de uma concretização meramente empírica.

Êsse ponto é, a meu ver, a grande e forte contribuição da filosofia existencialista, ou antes, dos filósofos existencialistas, como prefere dizer De Corte, ao pensamento moderno. Trata-se, não apenas de uma nova filosofia da vida, mas de uma incorporação mais profunda e mais real da vida à filosofia de todos os tempos.

Vejamos, agora, como se reflete êsse existencialismo na primeira obra filosófica que expressamente inspira no Brasil.

III

Depois de traçadas, pela rama, de um lado as tendências principais do nosso pensamento filosófico brasileiro e, de outro, as linhas gerais dessas novas correntes filosóficas, que ùltimamente se têm avolumado, no mundo moderno, sob a denominação geral de existencialismo, vejamos agora como se apresenta ao pensamento americano o introdutor do existencialismo entre nós:

EURIALO CANABRAVA — Seis temas do espírito moderno — 227 pp., ed. S. Paulo, 1941.

Ao prazer que nos dá uma estréia, no campo dos valores intelectuais autênticos, some-se no caso a dupla alegria de se tratar de uma estréia no terreno, tão pouco freqüentado, dos estudos filosóficos e da revelação, ao nosso público, de uma nova corrente de Espírito que, a meu ver, está destinada a larga repercussão entre nós, pois corresponde a certas inclinações naturais do nosso temperamento. Ora, já vimos que o existencialismo é menos um sistema filosófico do que um estado de espírito. Apenas, é um estado de es-

pírito que entende justamente superar o subjetivismo, mas por uma objetividade rica de todos os valores subjetivos, embora prenhe de tendências contestáveis e perigosas. Não se trata, nem de um realismo vulgar nem de um neotemporalismo. O que separa, radicalmente, o existencialismo do bergsonismo, por exemplo, é que o glorioso filósofo da "Evolution créatrice", que foi, sem dúvida, um dos precursores da nova corrente (basta dizer que Gabriel Marcel passou de uma a outra, por um trabalho de conversão ao Eterno) — se colocou sob o signo do Tempo, ao passo que os novos filósofos dêsse movimento se colocam sob o signo do Ser (2). Foi a Grande Novidade de Husserl em face de Bergson. Não se trata, porém, de contemplar as essências descarregadas, se é possível assim dizer, da sua carga temporal, mas, ao contrário, entumecidas por tudo o que a sucessão de potencialidades incorpora aos atos. É o ser nutrido pelo vir-a-ser que o existencialismo procura colocar no campo da sua focalização microscópica. E essa é uma tendência eminentemente sadia. É a estática, não como negação da dinâmica, mas como capitalização metafísica do movimento. Tal qual aquela *ação*, de que nos fala Santo Tomás, "quod ex plenitudine contemplationis derivatur" (II, Ilae, q. 188, art. 6, conci.). Assim como há uma ação *anterior* à contemplação e outra posterior a ela, há, também, um repouso anterior ao movimento e outro posterior a êle, um ser que desconhece o vir-a-ser e outro que o supera. Nesse repouso *a posteriori* e nesse ser que supera o vir-a-ser, ao contrário do hegelianismo e, de certo modo, do bergsonismo, em que o vir-a-ser absorve o ser — é que se coloca um dos temas mais fecundos do moderno existencialismo.

É nesse sentido que deve ser entendida a apresentação existencialista do Sr. Canabrava *a partir do Espírito Moderno*. Trata-se de uma colocação filosófica completamente oposta à de Graça Aranha, quando, em 1924, lançava entre nós o germe do "Espírito Moderno". Graça Aranha colocava-se numa posição "espetacular", como depois definiu o seu ponto de vista. E êsse espetacularismo era essencialmente hegeliano. O espírito moderno, para Graça Aranha, era a necessidade de adaptação do espírito brasileiro ao ritmo dos novos tempos. Tratava-se de uma atualização, de uma modernização, de uma ruptura com o passado e com a permanência, para se pôr a inteligência e a literatura nacionais à altura dos novos tempos, das novas soluções, da revolução

(2) — Para o destruir, tantas vêzes, como Sartre (Nota de 1950).

total. A revista que nasceu do modernismo de Graça Aranha chamou-se, expressivamente, de "Movimento". E essa dinâmica espetacular, essa aventura no tempo, era o que o fogoso agitador de ideais do Modernismo tinha em mente.

Ora, o existencialismo apresenta-se agora, entre nós, *como a própria filosofia do post-modernismo.* Êsse movimento de inteligências, de idéias e de obras que sucedeu ao modernismo e que já se mostra hoje tão rico, não apenas em virtualidades, mas em afirmações visíveis e patentes — encontra no existencialismo a expressão filosófica mais adequada a alguns dos seus traços característicos. Traços êsses que se distinguem do modernismo, embora a êle ligados por uma derivação no tempo e na própria sucessão de estados de espírito afins.

O espírito-moderno, no sentido *post-modernista,* é diverso do espírito-moderno como o entende o modernismo derivado de Graça Aranha. Êste procurava o novo, o diferente, o original, o futuro, em suma, o moderno em sentido cronológico. O post-modernismo procura o moderno *em profundidade.* Tanto lhe faz que o novo seja a volta ao mais antigo, pois não procura o novo pelo novo e sim o novo ou o velho *pelo verdadeiro.* A preocupação da Verdade volta a trabalhar os espíritos de hoje. E, com a verdade, a tragédia. A vida, para Graça Aranha e para o modernismo que êle inspirou, era uma *Comédia.* A alegria que êle pregava não era aquela Alegria da Beatitude — a que me referia, ao mostrar a necessidade de superarmos o pessimismo agônico pela contemplação da Luz, que só a visão divina nos permite e o espírito do autêntico Catolicismo nos comunica. A alegria de Graça Aranha e do modernismo por êle inscrito nas nossas letras, era uma *euforia,* no sentido fáustico do têrmo. Era uma alegria nascida da subordinação ao tempo, do culto à mocidade, do "amor pati" nietzschiano. Daí o sabor de comédia que tinha a sua dramatização da vida. E o modernismo era, para êle, um apostolado de rejuvenescimento. Era a necessidade de desligar as novas gerações brasileiras da sua tendência natural ao conservantismo ou ao ecletismo, lançando-as numa aventura juvenil e varonil de libertação pela alegria de viver, de romper os laços com a tradição, com as formas *gastas,* com o sentimentalismo romântico e desfibrado.

Ora, o espírito moderno de que parte o Sr. Eurialo Canabrava, — para trazer às nossas plagas intelectuais êsse existencialismo, tão adequado à expressão filosófica do estado de espírito post-modernista — é de tendências comple-

tamente diversas. Não se trata mais de rupturas de originalidade, de rejuvenescimento, ou de "viagens maravilhosas", como há 20 anos. Trata-se de compreender o sofrimento do mundo em mutação. Trata-se de discernir as linhas da grande tragédia em que estamos envolvidos. Trata-se de olhar para *dentro* do homem e da vida e não de organizar excursões para apreciar o "espetáculo" das coisas ou criar novas formas poéticas.

Trata-se de viver uma Tragédia e não de representar uma Comédia. Trata-se de considerar o que é feito do homem neste terrível desencadeamento de fôrças brutas, que a nova guerra veio soltar num mundo que há muito perdera o centro de gravidade e que entre as duas guerras procurou a ilusão como fonte de esquecimento ou a recuperação do tempo perdido, como fazia Proust. O existencialismo vem carregado de interrogações agoniadas. Vem com os olhos e os ouvidos cheios de quadros e de gritos de sofrimento. Volta de novo à catástrofe, como a nossa geração de 1914. O modernismo, na nossa geração, foi uma tentativa de esquecimento da catástrofe inicial do século, de 1914 a 1918 — Guerra e Revolução. De esquecimento e de construção de um novo mundo, baseado na Alegria *humana* de viver a vida pela vida. O post-modernismo nasceu da Crise e da Nova Guerra, em pleno curso (3). Nasceu do drama da luta política entre totalitarismos e democratismos. Nasceu e está nascendo — pois é um movimento em curso, em pleno curso — "do sangue, do suor, das lágrimas e da poeira" de um mundo em plena transmutação, que vê jogar-se o seu destino nos continentes e nos mares e que não tem tempo a perder em coisas secundárias e passageiras e vai direto ao essencial. Vai às formas profundas das coisas e ultrapassa as considerações meramente acidentais, ou superficiais, embora por meio de atitudes por vêzes contraditórias entre si. Pouco importa.

O "espírito moderno", pois, de que parte o Sr. Eurialo Canabrava — para nos trazer o primeiro livro inspirado no pensamento existencialista e que, por isso mesmo, tão bem se enquadra no movimento post-modernista em curso nas nossas letras atuais (4) — é um espírito de integração no tempo, portanto, muito diverso do que inspirou, há 20 anos, o "espírito moderno" de Graça Aranha. Foram *seis* os *te-*

(3) — Escrito em 1941 (Nota de 1950).

(4) — Prefiro hoje chamar o post-modernismo de terceira fase do modernismo (Nota de 1950).

mas capitais que êle considerou para fixar as colunas de entrada das novas correntes filosóficas: *o mito, o inconsciente, o nacionalismo, o judaísmo, a metafísica, o progresso.*

Não creio que a escolha tivesse sido sistemática. Uma das notas com que se apresenta o existencialismo parece ser justamente a aparência de uma assistemática, ou, pelo contrário, um sistema de aproximações não sistemáticas. Não me parece que o Sr. Eurialo Canabrava tenha escolhido êsses seis temas como os temas fundamentais do espírito moderno. São seis *entre outros* e apresentam-se como expressão de uma meditação imediata sôbre os problemas da vida em curso.

Os filósofos existencialistas, como todos os filósofos da vida, partem naturalmente sempre de um contato íntimo com o fluxo vital. Nêles, porém, o contato faz-se de modo ainda mais direto e sugerido exatamente pelos acontecimentos. Tratando-se de filósofos que procuram, acima de tudo, *entender* e *estender* o sentido profundo da *participação humana* no universo, nada supre *essa historialização,* como diz Heidegger, que não coincide, aliás, com o historísmo, tão divulgado no século XIX, como longa e profundamente o estudou Troeltsch, e que partia do ceticismo e do agnosticismo, da impossibilidade, enfim, de reter e compreender o curso das coisas. Os existencialistas querem, ao contrário, romper a encantação do fluxo perene de Heráclito, — que Hegel, acima de todos, reinseriu de modo poderoso no mundo do pensamento moderno — mas sem recaírem na Lógica eleática. E um dos meios de manter êsse difícil equilíbrio entre os dois extremos é partirem à procura das essências, não por um trabalho de dissecção anatômica ou de exposição dos conceitos (Kierkegaard acusava Hegel de ser apenas um "grande professor" e Croce, outro precursor do existencialismo, orgulha-se de "nunca ter sido professor") — mas partindo do próprio campo de batalha da vida e das ocorrências. Quando, em França, há alguns anos, começou o movimento filosófico existencialista com a revista "Philosophie", de que mais tarde se iria destacar a figura importante de Jean Wahl, os "não-leitores de jornais" eram acusados de "burguesismo" e de diletantismo. Kierkegaard, aliás, também se ocupou com o problema do "leitor de jornais", se bem que num sentido um tanto diverso, quando foi atacado na imprensa e se refugiou na sua solidão fecunda, no seu monasticismo heterodoxo.

Em tudo isso o que há de significativo é a meditação ontológica, não apenas *sôbre* o fluxo vital, mas *dentro* dêle. E não subordinado ao *curso do tempo,* como nos monismos evo-

lucionistas e relativistas, mas, ao contrário, *reabsorvendo o tempo no Ser* e fixando os elementos constantes do movimento.

Êsses temas do nosso tempo, pois, de que parte o nosso pensador existencialista, embora expressamente não o declare, não representam nem uma construção sistemática *sôbre* os nossos tempos, nem, ao contrário, desejam apenas ser atuais, no sentido do modernismo de Graça Aranha. Os seis temas modernos do Sr. Eurialo Canabrava são seis sondas em profundidade na superfície caótica dos tempos que estamos vivendo. São seis punções em pontos críticos, não tanto pelo intuito de empregar na filosofia o método monográfico de Le Play, mas com a intenção de procurar a verdade das coisas, como no-lo permite fazer a posição *cronográfica,* se é possível dizer, em que nos encontramos. Cada geração só pode procurar a verdade a partir da posição em que se encontra no tempo. Essa posição não altera a constituição íntima das essências ou a nossa natureza humana, — como querem os relativismos — mas determina uma sucessão indefinida de *pontos de partida* e de *problemas a destacar.* A metafísica é, sempre, uma sondagem das essências. Mas, essa sondagem, em profundidade e em altura, só pode ser feita pelo espírito segundo as posições dos problemas, assim como a linguagem que permite a sua apresentação. Os tempos sucessivos não falam a mesma linguagem metafísica. Nem apresentam, ao espírito humano, as mesmas possibilidades de penetração em profundidade. Ora, o que o existencialismo quer é o que quer tôda a filosofia tradicional da humanidade — entrar no âmago da realidade. Trata-se, como já vimos, de um novo realismo, que parte da dualidade irredutível do Ser e do Não-Ser, como da dualidade não menos irremovível do Sujeito e do Objeto. Era, aliás, um dos grandes interêsses do existencialismo para aquêles que, numa consideração essencialmente teocêntrica do mundo e antropocêntrica da história — repelem radicalmente todo o monismo e todo o naturalismo, como negadores dos dados irredutíveis da pluralidade substancial dos sêres e das ordens de realidade *ôntica,* como gostam de dizer os fenomenologistas.

O Sr. Eurialo Canabrava escolheu para a sua meditação existencialista, com que tão brilhantemente inaugura uma carreira filosófica que se anuncia como das mais fecundas, alguns pontos nevrálgicos da nossa vida contemporânea. E que todos nos colocam em posição de *compreender* melhor o cerne das coisas do que uma apresentação puramente con-

vencional ou intemporal. Faço esta advertência preliminar por me parecer que nisso está um dos pontos da originalidade existencialista. Os *problemas* não são colocados aí, como tanto tem sucedido, depois do *cogito* cartesiano, — como há tempos tive ocasião de relembrá-lo a proposito da problemática histórica de Portugal — como redução da filosofia a um mosaico de aspectos parciais. Os problemas que êle estuda são apenas pontos vulneráveis da superfície do mundo moderno à meditação ontológica. A essência das coisas sempre se manifesta, ao longo dos tempos, através de superfícies mais transparentes ou de zonas de erupção que desempenham, ao longo da história, o papel de *sintomas* nos males do corpo. Os sintomas metafísicos da história são manifestações visíveis das grandes fôrças invisíveis que o homem procura sempre descobrir na sua meditação perene ao longo dos tempos, desde a contemplação das estrêlas pelos pastores das colinas asiàticas até às elocubrações científico-metafísicas dos Jeans e dos Whiteheald.

Sucede com a filosofia o que sucede com o romance. O autor pode apresentar o tema e os personagens. Mas, só se *trava* o romance quando um e outras se apresentam *por si mesmos*. Assim também na filosofia. Só se chega ao calor filosófico criador quando o assunto se mostra vivo por si mesmo e deixa de viver apenas sob a ação da *apresentação* do filósofo. Os existencialistas são muito sensíveis a essa autonomia, a êsse exemplo da própria obra. E quando Heidegger procurou *explicar* "o que é metafísica", o caminho que escolheu *expressamente* foi deixar que um *tema metafísico* se desenrolasse por si mesmo, como os metodos pedagógicos modernos procuram sugerir menos que incutir.

Nesse sentido é que se explica o método do Sr. Eurialo Canabrava, cujo intuito foi menos *falar sôbre* os "seis temas do espírito moderno", do que mostrar-nos o pensamento existencialista em ação, como Zênon demonstrava o movimento — andando.

IV

Não é possível negar, terminando estas considerações, que as seis pontas de lança que o Sr. Eurialo Canabrava projetou, na sua meditação filosófica, através do mundo moderno das aparências em direção ao mundo eterno das essências, foram bem escolhidas. Não são seis temas tirados ao acaso e sim seis pontos vitais na superfície do nosso tempo, onde lateja de modo todo particular a circulação agitada dos acontecimentos.

O mito, que me parece ser a atribuição de um valor absoluto a uma entidade relativa, diz-nos com razão o autor, — "atende a uma necessidade aguda do espírito moderno, a uma tendência que não encontra satisfação nos produtos da civilização mecânica e nas fórmulas inoperantes e vazias das construções racionais" (p.14).

O mito é uma projeção do homem sôbre as coisas e uma amplificação da realidade pela imaginação. E, realmente, — "só assim adquire verdadeiro sentido e importância quando se transforma em representação coletiva, em rito social e aspiração comunitária" (p. 21). Vivemos em uma época eminentemente mitológica, em que se perdeu em grande parte o sentido das proporções e o sentido da hierarquia dos valores. A mitografia atual é, aliás, uma consequência natural do antimitismo do século passado. O século XIX, como o século XVIII, tentaram reduzir a realidade às linhas nuas de uma esquematização meramente racional. O resultado foi uma reação mítica, que amplia a realidade além dos seus limites, incorporando-lhe todos os valores ilimitados de uma *passionalidade* carregada de tendências explosivas. Como bem diz o Sr. Eurialo Canabrava, "o fato de os mitos serem perigosos não implica nenhuma demonstração da sua irrealidade ou inexistência" (p. 16). Onde o não acompanho é na afirmação de que um mito só se destrói por outro mito (p. 39). Seria um círculo vicioso. Os mitos destroem-se *pela verdade*. Bem sei quanto esta afirmação é estranha ou acaciana, conforme o ponto de vista por que a encararmos. O mito é sempre, por natureza, uma negação relativa da verdade. E digo *relativa*, porque o mito é frequentemente uma verdade que degenerou. Recorrer a uma inverdade para combater outra, é confessar que só a negação é criadora. Ora, o homem é levado ao mito não por uma tendência formal da sua natureza, mas por uma perda do sentimento de equilíbrio em virtude de qualquer deformação, no seu espírito ou nos acontecimentos. Êsse espírito de equilíbrio e de verdade é que é mister restaurar. Para combater a revolução, dizia Joseph de Maistre, não basta a contra-revolução. É mister fazer o *contrário da revolução*. Para combater os mitos, não bastam os contramitos. É preciso fazer o contrário da mitologia. E o contrário da mitologia é exatamente o *espírito de Verdade*.

O *Inconsciente* é outro tema bem representativo do espírito moderno. Os psicólogos de Viena e de Zurich, se não descobriram os planos psíquicos que se colocam abaixo do nível da consciência, vieram, pelo menos, revelar a sua im-

portância capital na vida psicológica. O Sr. Canabrava insiste sôbre essa atividade do subconsciente e apresenta-o como uma "fábrica de mitos". Submete o conceito a uma análise aguda, bem como os demais temas do Nacionalismo, do Progresso, do Judaísmo e da Metafísica, cada um dos quais representa um setor importante da grande frente de batalha da "cultura moderna", cujo "panorama" traça no último capítulo do seu livro.

"Acredito, sinceramente, que a idade moderna ficará assinalada, entre as outras, como o período da história em que o homem sentiu mais profundamente a angústia da situação problemática" (p. 225). Não conclui, porém, por um pessimismo na linha de Spengler, Klages ou Dacqué, mas, ao contrário, por uma confiança no aparecimento de um "novo humanismo" que consiga vencer o atual desamparo do homem em face das fôrças impessoais desencadeadas. — "O que se torna indispensável é a humanização crescente da cultura, o desenvolvimento cada vez maior do ponto de vista antropológico... A solução da crise social depende da transformação do próprio homem e do aparecimento de um novo humanismo que sistematize os valores e as aquisições esparsas da consciência moral da nossa época" (p. 227).

Essa é bem a posição *existencialista* cujas raízes, como vimos, vão embeber-se na reação dramática que Kierkegaard lançou, há cêrca de um século, contra Hegel. O pensamento filosófico atua sempre à distância. São idéias difíceis de penetrar na realidade dos fatos, cujo tecido é sempre de uma densidade hostil ao espírito. O debate trágico do mundo de hoje, entre o *homem* e os acontecimentos — êstes, pela sua massa e pela sua fôrça, ameaçando absorver aquêle e o homem tentando reagir e guiar os acontecimentos — é ainda uma manifestação *na realidade das coisas,* do grande debate entre o *impersonalismo* de Hegel e o *individualismo* de Kierkegaard. O choque das idéias dos dois grandes espíritos passou despercebido aos seus contemporâneos. Hoje, a realidade histórica veio mostrar a sua tremenda atualidade.

Hegel, como Marx, diluiu o homem no *processo do tempo e da história.* Foi contra essa tremenda aliança dos dois monismos — espiritualista e materialista, mas sempre *dialético* — que se levantou essa voz nórdica, que a fama dos Ibsen, dos Bjornson, ou dos Brandes, espíritos *adequados ao seu século,* abafou, mas que hoje surge na sua significação e na sua atualidade. E, como muito bem viu Theodor Haecker, um dos pontos capitais do pensamento de Kierkegaard está

condensado nas duas sentenças que êle habitualmente emprega: "A subjetividade é a verdade" ou então: "A verdade está na subjetividade". O que não representa nenhum solipsismo, pragmatismo ou kantismo, pois — "em Descartes ou Kant, o Eu, o Sujeito, é, apenas, um ponto central dinâmico, abstrato e esvaziado e o principal (como em Hegel ou Marx, podemos acrescentar às palavras de Haecker) é a periferia da sistemática objetiva. Em Kierkegaard trata-se, porém, da Personalidade concretizada e absolutamente plena" (*Theodor Haecker* — "Christentum und Kultur", 1927, pp. 82-83).

Heidegger é um discípulo autônomo de Kierkegaard, como o Sr. Eurialo Canabrava é um discípulo autônomo de Heidegger, sem aceitar cegamente o mestre (5). Um dos pontos em que o Sr. Canabrava insiste, como Heidegger ou Gabriel Marcel, e é mesmo uma das notas características do existencialismo, é a relação do pensamento filosófico com o pensamento místico e com o pensamento estético. Ainda aí a grande e estranha sombra do pensador dinamarquês se projeta sôbre o existencialismo contemporâneo. E, aliás, como todos sabemos, a reabilitação da mística como plenitude da meditação filosófica foi a última palavra, foi como que o testamento espiritual de Bergson, sôbre o qual escreveu há pouco o Sr. Eurialo Canabrava uma série magistral de artigos, onde a sua fôrça de penetração metafísica se apresenta em plena forma e já em progresso sôbre o seu próprio livro de estréia. Como nos diz nas suas magníficas páginas finais o autor dos "Seis Temas do Espírito Moderno", — "A fé consiste, sobretudo, em manifestação ontológica do ser e da existência. A religiosidade verdadeira não é um simples acidente, um período transitório ou um atributo particular da própria vida. Ela é a vida em si mesma" (p. 223). Muito bem dito e muito verdadeiro.

O mesmo já não digo do que anteriormente escrevera, isto é, que — "a gustação voluptuosa dos prazeres intelectualistas e que a ânsia pelo confôrto e pela fixidez dos dogmas especulativos ou religiosos devem permanecer estranhos a quem se dedica, sinceramente, à criação filosófica" (p. 184).

Afirmação completamente absurda e contrária à verdade dos fatos. Afirmação, aliás, que traduz ao vivo um dos grandes perigos do existencialismo, que apontarei daqui a pouco. Antes, porém, quero completar o que vinha dizendo

---

(5) — Posteriormente, o Sr. Eurialo Canabrava lançou-se por caminhos filosóficos diferentes (Nota de 1950).

sôbre a nova posição existencialista da arte em face da filosofia.

Não se trata de transformar a filosofia num capítulo da estética como querem Keyserling ou Valéry. Não se trata, mesmo, de empregar a linguagem artística ou as imagens poéticas como ilustrativas da meditação filosófica, como fêz Bergson, que partiu influenciado pela Ciência, trabalhou preocupado com a Arte e terminou penetrado pela Mística. O que um Heidegger ou um Marcel procuram é incorporar a arte na filosofia, dando ao lirismo, como Croce já o havia feito aliás, mas agora num sentido muito mais amplo, uma função superior *dentro da meditação metafísica.* No seu estudo sôbre "Hôlderlin e a essência da poesia", Heidegger emprega o têrmo "dichten" (poetizar) não como uma atividade superficial e apenas sensível, mas como uma "atividade ontológica" pela palavra. "A poesia é fundação, pela palavra e na palavra... A poesia é fundação do ser pela palavra" (*M. Heidegger* — "Qu'est-ce que la métaphysique", trad. fr., p. 243).

Essa importância *essencial* da *Poesia* é posta em relêvo pelo introdutor do existencialismo entre nós, como sendo mesmo o que a cultura moderna revela de mais *novo* e de mais *característico.*

"Não é apenas um aspecto da arte que se desenvolve e que assume diretrizes novas, não é sòmente a predominância do sentimento lírico na estética moderna. Trata-se de uma experiência que se concretizou inicialmente na poética, mas que acabou invadindo tôdas as modalidades da vida atual. Essa experiência é a lírica, cuja significação não se esgota pela análise dos versos, pois ela representa a própria realidade histórica e temporal, surpreendida nas suas fontes diretas, o espírito da época que estamos vivendo e o sentido último do nosso destino. A lírica é a expressão dessa realidade total, cujas formas essenciais, o método e a crítica não conseguiram atingir" (p. 225). Isto é, o que o método (Descartes) ou a crítica (Kant) não conseguiram fazer, um Goethe ou um Claudel conseguem-no. Ou, como acrescenta o autor: — "A experiência lírica de um Stefan George, de um Rilke, de um Valéry consegue traduzir tudo o que escapa aos processos racionais, à dialética intelectual e ao jôgo psicológico das imagens e das associações mecânicas" (p.226).

Tenhamos presente que quem isso escreve não é um diletante ou um poeta, mas um professor de psicologia experimental e mesmo uma das nossas maiores autoridades na matéria. Como quem colocou o lirismo na ponta da metafísica foi Heidegger, discípulo de Husserl, que iniciou a sua

vida de metafísico por uma "filosofia da aritmética" e tentou, com a sua fenomenologia, chegar, em matéria filosófica, a uma objetividade conceptual tão poderosa como a das ciências matemáticas.

Essa incorporação de experiências para-racionais ao campo da investigação filosófica é uma das grandes riquezas da contribuição existencialista ao pensamento filosófico contemporâneo. E é, também, um dos seus maiores perigos, pois abre campo a um amadorismo que pode levar fàcilmente à proliferação dos charlatães. O risco nunca foi entretanto critério válido para a rejeição da verdade. O que devemos é tomar as devidas precauções. E sôbre os perigos do existencialismo já nos advertiu Janssen no seu livro "Aufstiege zur Metaphysik" que Lenoble resumiu admiràvelmente num longo artigo dos "Archives de Philosophie".

"Heidegger teve o propósito de retomar e de completar a filosofia de Platão e de Aristóteles. Essa intenção aproxima-o da escolástica, cuja forma mais viva, o tomismo, realiza precisamente a síntese do platonicismo e do aristotelismo". Nos dois conceitos de Heidegger, centrais para a sua filosofia, de *Ser* e de *Existência,* vê Jansen uma coincidência perfeita com a filosofia aristotélico-platônico-tomista. Mas, conclui depois por uma condenação quase radical do existencialismo. "A conclusão decorrerá da simples comparação, que vamos estabelecer entre o que é a filosofia da existência e o que ela quisera ser. Ela tentou salvar a existência do homem, hoje comprometida... Que se conseguiu? A resposta será nítida e categórica: essa filosofia, longe de salvar a existência comprometida, constitui ela própria uma grave ameaça para essa existência. E, isso, por um duplo motivo: de um lado, reduz o Ser ao Tempo; do outro, coloca o ser humano como Existência pura e simples... Rompendo o fio que o prende a Deus, fonte única e fundamento de tôda a existência (o existencialismo) priva o homem da sua verdadeira pátria e torna-o um desamparado até a medula do seu ser" (*Janssen S. J.* — *Lenoble S. J.* — "De Kant a Heidegger", *in* "Archives de Philosophie", vol. XI, *cahier* III, 1935, pp. 154-6).

Mesmo que se aceite êsse duplo perigo no existencialismo (6) a precariedade dos laços entre o homem e Deus e a tendência ao agnosticismo, é incontestável que longe de fechar as janelas para o *Infinito Pessoal,* o existencialismo *as reabre,* embora de modo insuficiente e precário. Nesse sen-

(6) — E devemos fazê-lo (Nota de 1950).

tido, trata-se de uma corrente filosófica que nos leva para longe de todo o *monismo,* de todo o *positivismo,* de todo o *mecanicismo.* E isto é o essencial. O que me parece realmente perigoso no existencialismo é a sua *ambiguidade* contínua, a sua tendência à eterna *disponibilidade,* a sua incompreensão das estruturas fundamentais necessárias e objetivas da realidade integral, como se viu das declarações antidogmáticas do seu primeiro representante expresso entre nós.

Quando, em 1932, se reuniu em Juvisy a primeira jornada de estudos da "Societé Thomiste", para discutir a posição do tomismo em face da fenomenologia alemã contemporânea, o relatório do tema foi feito por um filósofo beneditino da Universidade de Salzburg, o P. Feuling. Êste mostrou que não era possível um pronunciamento seguro sôbre a fenomenologia heideggeriana, pois o autor só publicara o primeiro volume da sua obra capital "Sein und Zeit" e prometera, para o segundo, os esclarecimentos necessários.

Uma condenação formal do existencialismo, na base das suas consequências panteístas, como faz Janssen, poderia ser tão pouco exata como foram as condenações ao *imanentismo* de Bergson, antes da sua teodicéia. Aliás, é o que se pode concluir das luminosas discussões de Juvisy, tão úteis aos que, como nós, entendem ficar fiéis aos princípios fundamentais do tomismo. Feuling, em dúvida sôbre o pensamento de Heidegger, quanto às relações do Ser com o Tempo, que Janssen dá como liquidadas pela absorção do primeiro no segundo, foi procurar o filósofo existencialista e teve com êle "longas conversações". E Heidegger disse-lhe: "A doutrina do *Sein und Zeit* tem a seguinte consequência: a *noção* de ser é finita; mas essa doutrina não prejulga nada quanto ao caráter finito ou infinito do que é e do próprio *ser* . . . Nós outros, homens, temos necessidade da filosofia racional para elucidar os sêres, porque somos finitos; e o nosso caráter é de ser finito, isto é, a própria essência da qualidade de ser finito é fundada sôbre essa necessidade de empregar a noção de ser. Deus, ao contrário, sendo infinito, não está sujeito a uma tal necessidade que limita o seu conhecimento". E Heidegger acrescentou textualmente: "Gott philosophiert nicht!" ("La Phénoménologie", vol. I das "Journées d'Études de la Societé Thomiste", Juvisy, 12-IX-1932, p. 39). Alguns, como von Rintelen, ao passo que vêem, em tôda a fenomenologia, uma sadia tendência a — "uma reação absoluta contra o cepticismo, o psicologismo e, sobretudo, o historicismo da geração precedente", vêem também com alarma, na reação de Heidegger contra a tendência abstrativa de

Husserl, um perigo de subjetivismo exagerado. "Em Heidegger, mais jovem que Husserl, transparece essa tendência do após-guerra (a outra . . .) de pôr em dúvida todos os valores espirituais, sociais e vitais. Essa tendência, que encontramos, recentemente, em Jaspers e Nicolai Hartmann (cf. Kierkegaard), termina mais cedo ou mais tarde em tudo concentrar em tôrno de um sujeito que, como sujeito, não cessou de se afirmar. Completamente oposta é a atitude cristã e católica da existência, à luz da fé em um mundo sobrenatural" (p. 47). Outros, como Koyré, não vêem uma oposição entre a atitude existencialista e a atitude católica e, apenas, uma aproximação maior com as correntes platônico-agostinianas-blondelianas. "A fenomenologia é, antes de tudo, método. — Não é, em primeira linha, metafísica. Os seus pontos de contato com as filosofias medievais? A fenomenologia é, na sua primeira inspiração, cartesiana e platônica. O que a aparenta às filosofias da Idade Média é o seu objetivismo, o método das *distinções,* a análise das essências, o ontologismo. Estaria, por conseguinte, mais próxima dos agostinianos que dos aristotélicos, mais próxima do escotismo que do tomismo" (*ib.*, p. 73).

Como bem viu o tomista Marcel De Corte, não há um existencialismo, há filósofos existencialistas. A própria exposição é dubitativa como se verificou da exegese imanentista de Janssen e a contestação do próprio Heidegger nas suas conversas com Feuling. Quanto ao juízo sôbre a nova corrente, em face do realismo tomista e da concepção católica da vida, também vimos que não há unanimidade.

Tudo isso, é consequência daquela posição de *disponibilidade* em que se coloca expressamente o existencialismo, nas suas diferentes modalidades. E é um dos seus maiores perigos (7).

Vejo, pois, no movimento, riscos e vantagens. Os riscos são — a obscuridade, o individualismo, a confusão de conceitos, a incompreensão das estruturas do ato em face da superação contínua das potências, o antropocentrismo, o amadorismo, a ambiguidade, o agonismo (tão nìtidamente existencialista), a eterna inconclusão. As vantagens são — o alargamento do campo da realidade, a volta ao Ser e oo Objeto, a defesa da Personalidade, a interfecundação das faculdades e dos gêneros, a humanização da Cultura, a confluência da Mística e da Estética na atividade filosófica, o

(7) — Com Sartre, por exemplo, o existencialismo tornou-se ateu e, sob essa forma, foi expressamente condenado pela encíclica "Humani Generis" (Nota de 1950).

represtígio da metafísica, o sentido dramático e vivo da realidade total das coisas e dos sêres.

Ao contrário da oposição completa que von Rintelen aponta entre o existencialismo e o cristianismo, vejo ao menos um ponto importante de coincidência. Tôda e qualquer filosofia cristã da vida, não pode deixar de aderir a êste conceito essencial — *a Verdade é uma Pessoa e não um número* (como quer a *mathesis universalis* de um Bertrand Russell) ou um *processo único* (como querem os vários monismos) ou um conjunto de *fatos* e de *leis* (como quer o positivismo), e assim por diante.

A verdade é de ordem *pessoal*, disse-nos o próprio Cristo. "Ego sum via, et veritas et vita" (Joan XIV, 6).

Ora, Heidegger — embora perigosamente limitando a sua pesquisa do ser humano, como ser *aberto ao mundo*, ao *nosso mundo temporal e existencial* — escreveu que — "foi levado à sua concepção por uma — "interpretação da antropologia agostiniana, isto é, helênico-cristã, que levasse em conta os fundamentos da ontologia de Aristóteles". E Jean Wahl comenta êsse texto dizendo: "Jesus é a Verdade, diz Kierkegaard. Heidegger diz: A Verdade é um traço que pertence ao ser enquanto se revela; a verdade é um existencial. Aristóteles é interpretado à luz de Jesus" ("Études kierkegaardiennes", p. 465).

Tôda a filosofia cristã da vida, quaisquer que sejam as suas modalidades, deve adequar-se a um conceito da Verdade como encarnada na Pessoa do Filho de Deus e do Espírito Santo e que, portanto, nos leva a uma concepção trinitária da *vida total*, que representa o próprio coração das coisas de Deus e do Mundo, segundo a *Revelação*. Tôda a metafísica sadia, longe de nos afastar do Dogma, como pretende o Sr. Eurialo Canabrava, é uma janela aberta, no campo estritamente filosófico, para a compreensão e, consequentemente, a aceitação do Dogma, como plenitude da verdade.

Creio, pois, que o existencialismo comporta grandes e inegáveis perigos, mas pode trazer certas contribuições para uma penetração mais profunda na verdade do universo e da vida e, por conseguinte, do destino do homem e da história. Isso basta para que saudemos com alegria o seu desembarque, tardio como o de todos os seus predecessores, no nosso cais do espírito. E aguardemos, com simpatia, o desenrolar gradativo do pensamento existencialista, no nosso meio, onde facilitará muitas improvisações precipitadas, sem dúvida, mas pode estimular, por outro lado, o trabalho filosófico de muitos espíritos profundos, como o do seu inquieto, mas poderoso introdutor.

SEGUNDA PARTE

MITOS DO NOSSO TEMPO

MITOS DO NOSSO TEMPO

PREFÁCIO À 1.ª EDIÇÃO

Entrego êste livro, sem pretensões, aos que já pensam, com inquietude, nos problemas da Vitória. Sou de uma geração que perdeu a outra Vitória. *E vejo, com angústia, reformar-se uma mentalidade que poderá fazer, com a vitória de amanhã, o que nós fizemos com a de há 25 anos passados. Ao analisar os mitos e as místicas do nosso tempo, sinto a imensa dificuldade de fazer aceitar a um mundo, apaixonado e carnal, o que só se compreende com o espírito sereno e a alma voltada para Deus. Vejo a onda de ódio e de incompreensão que desce sôbre a terra. Vejo como dificìlmente se entendem os homens. Como os irmãos se hostilizam. Como os casais se separam. Como os amigos se desentendem. Vejo como é difícil falar aos homens do nosso tempo. Os velhos refugiam-se no passado. Os moços fecham-se nas suas paixões irredutíveis. A imagem das coisas sofre uma imensa deformação. Tudo se deturpa. A verdade e a mentira, confundem-se. As intenções mais puras são desvirtuadas. Os cabotinos, triunfam. A demagogia, enche as ruas e os cafés. A falta do espírito de distinção campeia e a própria verdade se apresenta, por vêzes, tão arrogante e violenta, que desperta nos mais isentos o gôsto da mentira.*

Não tenho, pois, ilusões sôbre o destino de um livro que se baseia, todo êle, no espírito de distinção e de justiça, para com as idéias e para com os homens, fugindo, portanto, às categorias simplificadoras com que procuram, por vêzes, classificar sumàriamente os problemas do nosso tempo.

Arriscam-se, por isso mesmo, estas pobres páginas, se acaso forem lidas por alguém, a não alcançar o fim a que se destinam. Desejariam concorrer, por pouco que fôsse, para trazer, aos campos divididos do mundo em que vivemos, um pouco mais de compreensão e simpatia humana.

Passamos, nos últimos tempos, da confusão à separação. O perigo era a confusão nas idéias. Hoje, maior perigo, talvez, seja a separação entre elas. E, daí, o isolamento dos homens. Cada Idéia se erige em salvadora do mundo e se lança cegamente na arena, arrastando consigo as multidões. Soluções novas, sensacionais e simplistas, é o que pedem as massas agitadas ou as elites desencantadas. Nada disso trará este livrinho. E, no entanto, não me desinteresso do seu

destino. Nenhuma ilusão tenho sôbre o seu valor. Mas, creio firmemente nas idéias em que assenta. O que me angustia não é a dúvida sôbre o caminho a seguir e sim a incapacidade de fazer chegar aos homens uma verdade que me parece mais evidente que a luz do sol. Creio inabalàvelmente que a solução aqui proposta, para o caso do mundo moderno e para o êxito da vitória futura, é a única verdadeira. Exatamente porque parto da convicção de que, no fundo, a vida é sempre a mesma e nada se assemelha mais às ordens passadas *que as* ordens novas. *Não impede que nos encontremos em face de transmutações sociais que excedem, de muito, os quadros políticos convencionais. Eis como a êste respeito se exprimia, antes da guerra atual, o grande antropólogo jesuita, o P. Teilhard de Chardin,* (1) *filósofo e cientista de notável mérito e vistas audazes, há muito fixado no Extremo-Oriente, e cujas pesquisas arqueológicas na China o colocam entre os homens mais notáveis dos nossos tempos: "Por vinte anos tentamos conservar a esperança de que as perturbações dos nossos dias eram as últimas manifestações de um tufão já ultrapassado. Tudo em breve se acalmaria e, a vida, acabaria por voltar ao que era antes, assim julgàvamos. É mister, já agora, render-se à evidência de que a humanidade acaba de entrar naquilo que é, provàvelmente, o maior período de transformação por ela jamais conhecido. A sede do mal de que sofremos está localizada nos próprios fundamentos do pensamento terreno. Qualquer coisa ocorre na estrutura geral da consciência humana ... É outro gênero de vida que começa"* (2)

A solução que aqui propomos para essa idade nova, em cujo limiar nos encontramos, não é nossa nem é de hoje. Não se enquadra, tão pouco, dentro de uma estrutura política convencional. As palavras estão de tal modo usadas, *hoje em dia, que já não sabemos ao certo o que significam. Que quer dizer Democracia? Que querem dizer Comunismo ou Socialismo? Que querem dizer Monarquia ou República? Que querem dizer Fascismo ou Nazismo? Tudo quer dizer tudo, pois os totalitários dizem-se democráticos, a Democracia assume as formas mais variadas, monarquistas e republicanos, direitistas e esquerdistas serão incapazes*

(1) — O P. Teilhard de Chardim S. J., faleceu em New York em 1955. A sua obra póstuma, iniciada com a publicação de "Le Phénomène Humain" está começando a divulgar a sua filosofia da vida e a abrir uma vasta discussão em tôrno do seu evolucionismo teocêntrico. (Nota de 1956).

(2) — *P. Teilhard de Chardin, S. J.* — La Crise Présente, in "Études", 20-X-1937.

de definir, com rigor, os limites das suas respectivas estruturas políticas. E, todos, compreendem que as novas formas sociais serão diversas de tudo o que, recentemente, se julgou definitivo e, no entanto, bem sabemos que, no fundo, as diferenciações serão menores do que se julga. Para além das estruturas superficiais, precisamos descer ao fundo das consciências e tocar o terreno humano e vital em que se processam as grandes transmutações. Êsse terreno é que desejamos pisar ao longo destas páginas. Nesse plano é que se colocam as modestas sugestões que elas contêm. Não são nossas, repito, nem são de hoje. É, apenas, o que a inteligência normal nos recomenda, a Fé autêntica nos ensina e a experiência da história nos confirma. É o respeito humilde e atento às verdades elementares da lei natural e da lei divina. A volta do homem a si mesmo, como condição para a volta do mundo a Deus. A esperança de uma ordem nova mais humana, se o homem seguir êsse caminho. A certeza de que nada melhorará, no futuro, se as soluções vierem a ser apenas de ordem militar, política ou econômica. Tudo isso é o que quisera dizer, mais uma vez, como o tenho tentado dizer outras tantas vêzes, aos homens do meu tempo. Aos que sofrem, aos que rezam, aos que amam, pois só uma coisa eleva o homem acima de si mesmo — o sofrimento; só uma atitude o arranca da tentação da terra — a oração; só uma salvação existe para a sua miséria — o Amor. É o que estas pobres páginas desejariam trazer aos que ,como o seu autor, procuram, acima de tudo, um pouco de luz nas sombras que nos cercam.

Out. 1942.

A. A. L.

I. — MITOS E MÍSTICAS

CAPÍTULO I

A TRANSMUTAÇÃO DOS VALORES

A observação da natureza nos revela que todo o ser vivo tende, simultâneamente, aos dois planos de vida que lhe ficam imediatamente inferior e superior. O equilíbrio da vida é sempre instável, exatamente porque a luta perene, entre a vida e a morte, que se trava no íntimo de todo o organismo, é o encontro das duas tendências contraditórias. Ao passo que a tendência à vida leva o ser ao plano imediatamente superior a êle, leva-o a tendência à morte ao plano imediatamente inferior. Assim é que a planta-viva desenvolve em si tropismos que se assemelham a verdadeiros instintos animais, enquanto que a morte de uma planta equivale à sua mineralização.

Também no animal encontramos essa hierarquia natural de valores, segundo o predomínio de uma "estimativa" que, nos animais superiores, se traduz em atos de verdadeira inteligência rudimentar. Por outro lado, os animais inferiores vivem uma vida francamente vegetativa.

Ainda é a observação que nos revela não escapar o homem a essa lei universal dos sêres vivos. Nos seus hábitos e nos seus instintos rudimentares, toca o homem a vida puramente animal. Entretanto, pelas suas faculdades superiores, tende sempre a superar-se a si mesmo. De tal modo se manifesta essa inclinação, no ser humano, e tão naturalmente corresponde a um fenômeno revelado por tôda a natureza — que os filósofos pagãos, confiando exclusivamente na luz da sua razão natural, chegaram à necessidade lógica da existência de sêres supra-sensíveis. Essas criaturas, puramente intuitivas e imateriais, colocam-se, segundo êsses filósofos, tão acima das criaturas humanas, como estas se encontram à distância — mas sem perda de contato — das criaturas animais.

Ainda elas, porém, não satisfazem as exigências, lógicas e ontológicas, da nossa observação de tôda a natureza e, assim, chegamos naturalmente à Fonte suprema de todo o ser, como medida absoluta de tôdas as relatividades: Ato Puro, para os filósofos pagãos; Deus, para nós.

Assim é que o próprio espetáculo da natureza inteira nos ensina que nada se limita, nos planos da vida, a girar indefinidamente em tôrno ou dentro de si mesmo. Contra a lei da estagnação, das coisas inanimadas, o que as coisas animadas nos ensinam é a lei da ascensão e da decadência, o ritmo ascendente e descendente como sintoma verdadeiramente característico da vida. Melhor do que a clássica imagem do fluxo de um rio, dos filósofos evolucionistas de todos os tempos, teriamos na vida a imagem do pêndulo ou do êmbolo, da rêde ou da balança, se ainda essas não pecassem por nos darem um símbolo sem elasticidade suficiente para compreender, em todo o seu dinamismo latente, a dupla tendência a subir e a baixar, imanente à vida física e à vida psíquica. Vivemos como respiramos.

E o que se dá com os homens sucede, também, naturalmente, com as civilizações.

Enquanto o homem só realiza a finalidade imanente da sua natureza quando corrige, pelo primado das tendências ascensionais, o pêso das inclinações inferiores, — também as civilizações só se completam quando compreendem que a natureza do tempo é a imperfeição e que só a tendência à eternidade as eleva.

Bem sei que não é fácil definir o que, na vida individual como na social, pertence ao tempo e o que pertence à eternidade. Tanto mais quanto uma concepção verdadeira, de um e de outra, não os opõe mas os completa. O tempo não é a negação da eternidade. É, apenas, a face *contingente* da Realidade perene. E, na vida humana, é a fase inicial de que a eternidade é a fase final.

O homem é um composto de tempo e eternidade. A sua vida é uma participação contínua em duas ordens de valores, de que sente a imagem refletida — no seu corpo e no seu espírito.

A unidade humana é uma contínua participação nessa dualidade. Daí a lei de divisão que faz a grandeza e a miséria, tanto da vida individual como das civilizações.

A vida individual bem vivida é aquela que mantemos ao vencer as contingências da matéria, pelas permanências do espírito. A própria matéria só se eleva quando procura vencer o que contém de negativo e de efêmero. A beleza sensível, como a saúde, são manifestações materiais dessa primazia do necessário sôbre o contingente. E como matéria e espírito estão unidos em nós, tão íntimamente, como o tempo e a eternidade, é sempre como unidade pessoal que vivemos as solicitações incessantes e contraditórias, nas quais

têm o homem e as civilizações o mérito de ser dignos do seu destino, pois a Liberdade é justamente a parte mais nobre da contingência humana — individual e social — para alcançar os fins supremos da Verdade, da Beleza e do Bem, ou as consequências não menos definitivas, da Negação, da Deformidade e do Mal.

A lei de tôdas as civilizações é, pois, que sobem enquanto tendem ao Eterno Bem e decaem sempre que, na tentação de transformarem as coisas efêmeras em bens eternos, caminham para o Eterno Mal. Não é em si *o que passa,* que leva os homens e as civilizações à perdição, pois tudo o que passa participa da natureza efêmera da matéria. E a matéria não é *o mal,* como o Espírito não é *o bem.* Por ambos podemos tanto subir como descer, no ritmo universal da vida livre. Apenas se acham hierárquica e não niveladamente dispostos entre si, pois é no espírito que se refletem os valores autênticos da Eternidade, ao passo que pela matéria mais fàcilmente se vai aos domínios negativos e destruidores do Efêmero. Daí ser a *matéria subordinada ao Espírito* — e não a êle confundida, equiparada ou transcendente — o caminho verdadeiro para a realização da natureza humana, individual ou coletiva.

A Eternidade só existe como *superior* ao tempo, nesse sentido de participação de um valor moral, pois o que vale é a opção entre o Bem e o Mal, entre a Vida eterna e a Morte eterna, entre a Visão de Deus e a Visão do Fogo, entre a Paz e o Sofrimento. O perigo de desligar o tempo da Eternidade — segundo a tendência alarmante dos tempos modernos — está na *confusão dos valores* e na *indistinção dos fins.* Não está, como pode parecer à primeira vista, na separação entre *gravidade* e *frivolidade.* Pode-se caminhar para a Vida eterna, através de coisas frívolas e caminhar para a Morte eterna, através de coisas graves. O farisaísmo contesta. E, por isso mesmo, tem em si o seu próprio julgamento.

A procura do Eterno, como medida do efêmero, é a condição do verdadeiro equilíbrio humano e da verdadeira felicidade. Ora, tôdas as coisas efêmeras estão impregnadas de eternidade. Em tôdas e com tôdas jogamos, de certo modo, o nosso destino. O êrro não está em viver com as coisas *que passam.* O êrro está em negar os valores que ficam, em desconhecer que, em última análise, *nada passa. Tudo passa,* é um modo de dizer ou uma ficção. *Nada passa* — é a verdadeira expressão da nossa responsabilidade de sêres livres e das livres manifestações da vida coletiva, em face do nosso destino. Nada passa, tudo tem o seu valor,

o menor dos nossos gestos pode ser a nossa glória ou a nossa perda. Nada é indiferente, pois as coisas maiores da vida eterna se escondem sob as aparências mais mesquinhas da vida terrena. Deus morreu numa cruz, a mais ignominiosa das mortes. Os inimigos de Deus morrem, em geral, nos tronos e nos palácios. A hierarquia dos valores invisíveis não se mede pelo prestígio das coisas aparentes. É pelo espírito de renúncia que ganhamos a verdadeira Felicidade, como pela voracidade em ser feliz a todo transe desafiamos a Eterna Negação.

Por isso mesmo a Confusão ou a Indistinção representam um grande inimigo para os homens de hoje, para nós que vivemos mergulhados num ambiente confuso e indistinto, como raras vêzes ou jamais tenha ocorrido no mundo, desde que a Luz e as Trevas foram definidas pela Palavra do Eterno. A essa confusão é que chamamos de perda ou diminuição sensível do espírito de eternidade, num momento histórico, como o nosso, em que o Tempo é, cada vez mais, a medida de tôdas as coisas. E, fora do Tempo, a maioria dos homens nada vê senão ilusão, ou pior do que isso, mistificação, pois a insurreição contra o espírito de eternidade, contra o espírito de responsabilidade eterna por todos os atos cometidos no tempo, é, porventura, a nota mais característica dos séculos que sucederam à morte da Idade Média. As civilizações e os homens a partir do século XV, quanto é possível generalizar em matéria de tanta complexidade, têm vivido no Ocidente uma vida de crescente *desespiritualização*. Mas, como observa o insuspeito James Frazer, no que se pode chamar de *chave* filosófica de todo o seu "Golden Bough", a apregoada vitória da ciência sôbre a religião é, apenas, uma "hipótese" que outra "hipótese" poderá deslocar e já hoje a própria ciência volta à magia ou confessa a sua ignorância. (1) E, como sabemos, essa obra cíclica e

(1) — "Os espíritos mais agudos, embora procurando sempre uma solução mais profunda dos mistérios do universo, rejeitam, como inadequada, a teoria religiosa da natureza e voltam, de certo modo, ao velho ponto de vista da magia... A história do pensamento nos adverte entretanto que, embora sendo a melhor até hoje formulada, não representa a teoria científica do universo nada de completo e de final. Devemos lembrar que, no fundo, a generalização da ciência ou, em linguagem vulgar, as leis da natureza são meras hipóteses... Em última análise a magia, a religião e a ciência são apenas teorias do pensamento, e, assim como a ciência suplantou as suas predecessoras, poderá ser suplantada por uma hipótese mais perfeita, talvez por um modo totalmente diverso de considerar os fenômenos". (*Sir James Frazer* — The Golden Bough. (abridged edition). 1923, pgs. 712/13).

Êsse cepticismo científico do século XX, que sucedeu ao dogmatismo cientificista do século passado, é um dos elementos mais explicativos do ambiente mitológico e pseudomístico que respiramos.

ciclópica é um dos *Novíssimos Testamentos* de uma civilização que, nas suas altas caminhadas intelectuais, rejeitou, em grande parte, tanto o Velho como o Novo Testamento.

Um dos sintomas mais típicos dessa desespiritualização é, justamente, o prestígio crescente das coisas visíveis e tangíveis, tão maravilhosamente bem expressas pelo velho La Fontaine, na sua "Ode à la Volupté". O êrro não está em querer bem às coisas frágeis, em saborear voluptuosamente tudo o que vive e toca os nossos sentidos. O êrro está em reduzir o destino a essa volúpia de abelha. Tanto mais quanto se observa um fenômeno evidente. É que o homem, como as civilizações, não escapa à sua própria natureza. E a natureza de ambos implica a negação dessa instabilidade sistemática. Ambos tendem, naturalmente, à estabilidade e à hierarquia. A confusão, a indistinção, a desordem, são sempre estados passageiros. Tudo tende, em última análise, à ordem, à medida, à distinção hierárquica de valores. Em suma, tudo tende ao Absoluto através da relatividade. Nada fica permanentemente na terra, nem no absoluto nem no relativo. Tudo tende, ao contrário, a uma solicitação contínua entre os dois pólos, o da estabilidade e o da evanescência. Há, na natureza humana, uma inclinação religiosa natural, que levou um naturalista, como Quatrefages, a dizer que o homem é um animal naturalmente religioso. O instinto de conservação, que encontramos em todos os animais e, sob a forma mecânica, até nas plantas e nos minerais — pois todo o ser tende a permanecer, tende a persistir no próprio ser — êsse instinto de conservação é a raiz biológica e psicológica dêsse verdadeiro instinto religioso que está no fundo da natureza humana e que outra coisa não é senão a tendência geral do ser a perdurar no ser. A razão humana, apenas, concebe tanto melhor a permanência quanto maior é a sua capacidade de penetração no âmago das coisas. E surge, então, como expressão da racionalidade específica da espécie humana, o *conceito* correspondente ao *fato* da *imortalidade* para o espírito criado e o *conceito* correspondente ao *fato* do *absoluto* para o Espírito criador. O homem vai, assim, naturalmente, ao encontro de Deus, como o animal vai ao encontro do homem, o vegetal ao encontro do animal e o mineral ao encontro do vegetal, cada um de acôrdo com as linhas da sua natureza específica.

O homem, portanto, como as civilizações, caminha naturalmente para o Absoluto. Não passa sem êle. Sempre que a noção normal de Absoluto, como algo distinto das coisas relativas, accessíveis aos seus sentidos humanos, desaparece ou se atenua, aparece, então, o fenômeno da *substitui-*

ção. Como a vida é a permanência — e a negação da vida é a negação da permanência —, sempre que a vida encontra um obstáculo à sua persistência é levada, instintivamente a contornar o obstáculo por meio de uma substituição. O que se dá nos tecidos destruidos do nosso corpo, enquanto perdura a vida no organismo, sucede, dentro de certos limites, com todos os corpos e todos os espíritos. O que foi destruido tende a recompor-se. O que cria obstáculos tende a ser substituido. Quando falta um orgão a natureza entrega, ao menos em parte, a outro orgão as funções do que faltou ou veio a prejudicar a vida do conjunto. O cego possue um tato extremamente sensível, como o homem das selvas um olfato apuradíssimo. A adaptação ao meio desenvolve as compensações necessárias àquela persistência da vida, lei universal dos sêres vivos. E opera, dentro de certos limites, as necessárias e possíveis substituições. A vida só subsiste enquanto permanece a possibilidade dessas substituições, que representam uma manifestação, das mais típicas, da *autonomia* dos sêres vivos.

No homem, essa tendência à substituição é, por assim dizer, indefectível. Podemos mesmo dizer que a escala de valores humanos pode medir-se pela razão da capacidade dessas substituições. À medida que o homem cresce em autonomia, cresce também em capacidade de substituição. O progresso outra coisa não é senão a substituição de coisas inferiores por coisas superiores. Todo o debate em tôrno do progresso não está no fato em si da substituição e sim na *qualidade* das coisas substituidas, pois a liberdade humana leva-nos, muitas vêzes, a substituir o melhor pelo pior, a decair procurando ou querendo progredir. As invenções da ciência, que tanto ocupam o homem contemporâneo, outra coisa não representam senão uma cadeia de substituições. A mais recente e a mais famosa das invenções — as *vitaminas* — que coisa representa senão a substituição de alimentos pobres por alimentos mais ricos em fôrça nutritiva? A ciência da alimentação — a mais moderna e, sob certo sentido, a mais expressiva das ciências modernas, pois as vitaminas do corpo tentam compensar a perda das vitaminas do espírito e o culto pela saúde no século XX é um fenômeno que reproduz o culto da deusa *Higéia* nos últimos tempos da Grécia decadente — a ciência da alimentação é uma ciência de substituições. Aliás, em todos os tempos e no seio das civilizações mais penetradas do espírito da verdadeira eternidade, procurou o homem, sem desfalecer, o segrêdo da imortalidade mesmo na terra. Uma das grandes obsessões

da Idade Média foi a *pedra filosofal*, como as vitaminas pretendem ser a pedra filosofal dos nossos dias. Em tudo isso o que sentimos é a ação indefectível da febre de substituições que anima o homem e o leva sempre a contornar, a destruir ou a ultrapassar, todos os obstáculos que encontra na realização da sua plenitude.

CAPÍTULO II

OS NOVOS MITOS

Essa tendência universal à substituição, de que falamos no capítulo anterior e que acompanha todos os sêres ao longo da escala natural das coisas existentes, atingindo no homem o grau mais alto e mais rico em possibilidades, cada dia mais extraordinárias, — essa tendência é que nos vai levar aos fenômenos que visamos estudar neste ensaio — a dos *mitos* contemporâneos.

À medida que os homens tendem a abusar daquela volúpia das coisas efêmeras e a fugir dos valores de permanência, concentrados em um Absoluto extra-terreno, à medida que se processa uma desespiritualização ou uma antropomorfização, como tantos têm observado, nos últimos séculos, processa-se simultâneamente no terreno social aquele fenômeno de substituição, como uma verdadeira compensação dos valores diminuidos. E é no decorrer dêsse processo que vêm a surgir os *Mitos* de que nos vamos ocupar.

Antes de tudo observamos a ressurreição de duas palavras por muito tempo fora de uso e hoje de novo correntes — *mística* e *mito*. Os séculos anteriores ao nosso as relegaram do uso corrente. E como a história das palavras é um dos índices mais seguros da história das idéias, a volta dêsses dois têrmos ao emprêgo vulgar do século XX é um dos índices da decadência do *racionalismo* e a sua substituição pelo *passionalismo*.

Vivemos em uma época muito mais passional que racional, como teremos ocasião de verificar pela análise da mitologia do século XX. Às fôrças da Razão, como dominadoras da Fé, vieram hoje suceder as fôrças do Instinto como substitutas da Razão. E a passionalidade dos nossos tempos, de que a tendência às Místicas e aos Mitos é um dos mais expressivos sintomas, é, justamente, uma expressão dêsse novo sentido da vida, bem diverso do que tiveram os séculos anteriores.

Outra questão preliminar a decidir, em algumas palavras, é a da *generalização*. Não empregamos o processo sem o devido cuidado nem sem a devida intenção. É, também, a

observação que nos revela sermos todos sujeitos, constantemente, a duas formas de influência — umas de caráter *particular,* outras de caráter *geral.* Oscilamos, sempre, entre a especialização e a generalização. Sempre que nos deixamos dominar por uma só dessas influências, prejudicamos a harmonia do conjunto. A dupla tarefa da educação — a *formativa* e a *informativa* — visa exatamente preparar o homem para êsse duplo jôgo de tendências indispensáveis à realização da sua finalidade natural. Aliás, variam grandemente os graus dessa polarização. Tôda a generalização relativa pode tornar-se uma particularidade em função de uma generalização maior. *Êste ferreiro,* considerado apenas na sua profissão, é sujeito a várias polarizações, tomando, como ponto de partida, as suas idiossincrasias individuais, a sua particularidade profissional. Oscila entre *o que é individualmente* e o que são, em conjunto, os demais ferreiros da oficina onde trabalha. Em seguida, êsse primeiro grau de generalizacão torna-se uma particularidade, quando comparamos os ferreiros *dessa oficina* com os demais do seu *bairro.* E, assim por diante, do bairro à cidade, da cidade ao município, do município à província, desta à região, daí à nacionalidade, até chegarmos à maior generalização possível — pois tudo tem os seus limites naturais — isto é, à própria profissão de ferreiro, ao *ferreiro em si,* como diriam os filósofos alemães, ao *ideal* da nobre profissão de Tubalcain.

Êsse processo de gradativa generalização pode aplicar-se a tôdas as coisas humanas. E o homem oscila sempre — no seu ritmo *ao menos binário* de particularidade-generalização — entre um plano menor e outro maior dessa solicitação comparativa.

Fugir ao processo de generalização, por uma exgerada preocupação do caso existencial exemplificativo, é renunciar não apenas ao trabalho científico, mas, ainda, à própria observação do *caso isolado,* pois não existe isolamento absoluto. Tudo está em relação com tudo. Todo o isolamento é um trabalho de laboratório, uma colocação do objeto das nossas observações em condições intencionalmente artificiais. Nada vive isolado na natureza. E a imprecisão crescente do conhecimento à medida que voltamos do abstrato ao concreto é, justamente, a crescente impossibilidade de levar em conta tôdas as *influências* possíveis ou reais, provenientes do fato invencível de que nada existe só por si e tudo reage sôbre tudo, na existência concreta.

É por isso que, todo o pensamento oscila, entre o abstrato e o concreto, e não pode deixar de fazê-lo, sob pena de re-

núncia às possibilidades do seu próprio exercício. Assim, também, e por motivos idênticos, não podemos, jamais, renunciar à dupla consideração do particular e do geral, *mesmo no plano do concreto,* mesmo no terreno puramente *social.* A generalização, portanto, se impõe.

Impor-se, porém, não é substituir-se. Nem significa desconhecermos a delicadeza do processo, pois a imprecisão aumenta na proporção direta do âmbito das observações empreendidas e do número dos casos individuais compreendidos. É *mais* fácil (não digo que seja *fácil*) conhecer *um* ferreiro, que o grupo dos operários de uma *oficina.* Como é, normalmente, mais fácil estudar um oficina do que um conjunto delas. E um conjunto local, do que um grupo de conjuntos locais. E assim por diante.

Tôda a generalização se presta fàcilmente à fantasia. Como tôda a abstração. Muitos, por isso, condenam uma e outra. É falsa a condenação. Por ser difícil a leitura de Dante, não é menos compensadora dos esforços que despendemos para a fazer. E, assim, todo o trabalho da cultura, tanto da terra como do espírito. A abundância da messe é, muitas vêzes, (nem sempre . . .) a recompensa dos esforços despendidos pela inteligência e pelos braços, nos trabalhos preliminares de passar do particular ao geral, ou do empirismo particularista da enxada à cultura generalizadora do arado e, até, ao trator . . .

Quando falo, pois, de mitos e místicas do nosso tempo, não desconheço essas graduações e êsses obstáculos, por onde fàcilmente se introduz a gratuidade das hipóteses. Nem tão pouco desconheço as exigências da natureza do homem e da sociedade. A aposta, porém, vale o preço do risco.

A passionalidade dos nossos tempos manifesta-se, entre outras coisas, pelo reaparecimento de uma atitude e de uma instituição — a *mística* e o *mito.* As palavras, entretanto, que ressurgem não voltam geralmente a significar o mesmo que anteriormente significavam. Exatamente porque há, nas palavras, uma multivalência, semelhante àquelas tendências generalizadoras a que acabamos de nos referir. O simbolismo, em literatura, foi a escola literária que atirou, decisiva e fundamentalmente, com essa polivalência verbal, dentro dos limites naturais ou convencionais do seu significado.

Há, nas palavras, o sentido *próprio* ou permanente, e o sentido *temporário* ou figurado. Em sentido próprio, mito é uma fábula arquitetada pela fantasia humana para personificar entidades do espírito ou da natureza e *mística* a união do homem com Deus.

Não é nesse sentido que os dois têrmos ressurgiram no século XX para exprimir um dos seus aspectos característicos. No sentido figurado é que os vamos encontrar correntemente. Nêle passa o *Mito* a significar a *atribuição de um valor absoluto a uma entidade relativa* e a *Mística* a ser entendida como uma *dedicação passional a essa entidade.*

A atitude mística e a instituição mitológica acham-se, assim, numa relação de meio para fim. A mística moderna é a atitude que o homem moderno assume em face de um mito também moderno. São três valores temporários em presença, assumindo todos significados figurados e não permanentes. Nem o homem moderno se confunde com o homem eterno, como já tive ocasião de acentuar em outro estudo (1), nem o sentido atual de mística e de mito se confunde com o significado intrínseco dos dois conceitos.

Passemos a analisar sumàriamente os têrmos das duas definições sugeridas.

Mito é a atribuição de um valor absoluto a uma entidade relativa. *Atribuição* porque todo o mito supõe uma subjetividade. É uma criação relativa do homem, uma projeção do seu espírito sôbre as coisas. Êsse caráter é comum aos dois sentidos da expressão, é o laço fundamental que os prende entre si e liga, portanto, o sentido efêmero e moderno do Mito ao seu sentido próprio. O mito, por consequência, opõe-se à *realidade objetiva,* à realidade que exista fora do nosso espírito e a êle se imponha como substância independente do conhecimento que dela possamos ter. Se digo que o Mito se opõe à realidade *objetiva* e não digo apenas que o Mito *se opõe à realidade,* é justamente para marcar a posição intermediária que o Mito ocupa, no terreno da existencialidade, entre realidade ontológica e realidade fantástica. Se mantenho o têrmo realidade para as três posições do ser — hipotético, mitológico ou ontológico — é porque tôda a realidade supõe, numa sã filosofia do senso comum, um laço de união entre o sujeito e o objeto. No caso da fantasia, o têrmo objetivo não existe de modo algum. No caso do mito o têrmo objetivo existe em forma dispersa ou relativa. No caso do ser ontológico, o têrmo objetivo existe substancialmente e independente do têrmo subjetivo. Em qualquer dos três casos, porém, êsse último *existe* e *é,* embora atue de modo diverso em face do têrmo objetivo. Na *fantasia* inventa totalmente êsse último. No *mito* arrebanha os membros dispersos e ontològicamente existentes de várias realidades re-

(1) — Cf. "Idade, Sexo e Tempo", caps. VIII e IV (1938).

lativas e parciais, atribuindo-lhes um valor absoluto e total agrupando-os numa entidade nova. Na *realidade ontológica* procura ler dentro do ser exterior — *intus legere* —, medindo a sua subjetividade pela objetividade externa e não vice-versa, como se dá totalmente no caso da fantasia e parcialmente no caso do mito.

Não devemos, portanto, confundir o Mito nem com a realidade objetiva nem com a fantasia. É uma realidade sui-generis, *intermediária* entre a realidade em sentido próprio — que existe independente do sujeito e indiferente ao conhecimento que êste tenha dela — e a realidade em sentido hipotético, que só existe na mente do sujeito, como fonte imediata de criação e passa a ter uma existência precária, embora relativamente real. Por isso, aliás, é que mantenho o têrmo *realidade*, mesmo no caso da fantasia, pois as criações do gênio literário pertencem a êste terceiro grau do conhecimento e nem por isso deixam de ter uma existência à parte do sujeito, constituindo mesmo um mundo que, para certos temperamentos, como Balzac, autêntico gênio da criação fantástica, é o verdadeiro mundo existencial.

A realidade mitológica, portanto, é uma realidade intermediária entre a fantasia e a verdade, entre a subjetividade e a objetividade. Tem da subjetividade o seu caráter de atribuição, de projeção do espírito sôbre o mundo. Tem da objetividade o seu caráter de correspondência a *certa* realidade substancial ou da reunião de várias realidades dispersas em um feixe único, numa entidade forte e complexa feita de parcelas esparsas de realidades substanciais. Em matéria mitológica, por conseguinte, achamo-nos num terreno à parte, num terreno próprio, a equidistância entre o sujeito e o objeto. Daí, o caráter *ambíguo* de todo o mito e justamente a sua *fôrça*, a sua energia irradiante. Todo o mito é dinâmico. E o seu dinamismo provém dos elementos ontológicos de que é feito. Se fôsse matéria de pura fantasia ou se perderia no sonho, como tôda a matéria poética que o mais prosaico dos homens desperdiça, dormindo ou mesmo acordado (pois os poetas não têm o privilégio da matéria poética e são apenas os que possuem o *dom de captá-la* em pleno vôo e não a deixam perder como nós) — ou se gravaria em palavras, em sons, em côres, em movimento, constituindo o mundo mágico da Arte. O plano mitológico, porém, encontra-se a igual distância da Arte e da Ciência, exatamente porque a Arte é uma projeção do Eu sôbre as coisas e a Ciência uma projeção das coisas sôbre o Eu, enquanto que o Mito se encontra no centro dessas duas atitudes fundamentais do

homem em face do universo. *Daí a sua ambivalência e o seu prestígio num mundo como o nosso, tão cansado da Arte como da Ciência.* Ao puro cepticismo científico, que levava os Brunetières a proclamarem na aurora do nosso século "a falência da Ciência"; ao puro cepticismo estético, que levou o mundo ocidental, no fim da grande guerra passada, ao suicídio do dadaísmo e do supra-realismo — sucede, nos nossos dias, o *dogmatismo mitológico.* É a religião do século XX.

CAPÍTULO III

A NOVA MÍSTICA

Costumo dizer que o nosso mundo não peca por *falta* de religião e, ao contrário, por *excesso* ou por *desvio* de *religião* (1). A mitologia não é uma forma científica nem uma forma estética do conhecimento e sim uma forma religiosa ou, antes, *passional* da interpretação dos fenômenos individuais e sociais.

Nesse sentido todo o Mito é uma atribuição. Atribuição de quê? De um *valor,* de um preço, de uma qualidade. O mito é uma valorização da realidade no seu plano de realidade sui-generis. Daí, outro grande elemento de importância, de prestígio, de dinamismo. O plano dos valores é um plano de intensificação da realidade, seja qual fôr a posição dêsse conceito de realidade na sua tríplice virtualidade, — fantasia, mito, verdade. Valor hipotético, inventivo ou fantástico é a concentração da imaginação dispersa e a sua conversão numa realidade afetiva ou estética. O artista é o valorizador da matéria estética dispersa e vaga, como o artífice é o valorizador de outro gênero de matéria prima estética, nas *artes técnicas* ou mecânicas. Valor ontológico, científico ou filosófico, — no extremo oposto da cadeia — é a intensificação da realidade substancial, também dispersa e vaga, que o espírito humano capta pela reflexão, pela atividade especulativa, com ela constituindo as suas grandes esquematizações da realidade substancial do mundo, os *sistemas* que procuram captar a fugidia verdade das coisas. A ciência e a filosofia são modos de valorização da realidade substancial, dos segredos do mundo. Procuram recompor os membros dispersos de um organismo que se mantém estruturado fora da nossa mente e o homem tenta refletir, estruturalmente, no seu mundo psíquico.

Entre as duas realidades — a tênue da fantasia e a forte da verdade — mantém-se a realidade mitológica, que é, também, uma valorização. E uma valorização mais intensa que

---

(1) — Cf. "Oração aos Novos Mestres" pg. 10 (1941).

qualquer das outras duas, pois, na *realidade ontológica,* os dados da construção filosófica ou científica são *mais reais* do que a própria construção, de modo que o elemento *valorização* deve entrar com uma pequena contribuição a fim de respeitar o mais possível o valor imanente dos elementos com que se constrói a verdade. Na *realidade estética,* por seu lado, se o elemento de valorização subjetiva é maior, ainda assim não atinge a uma intensidade perfeita, porque os elementos de que é feita essa realidade, por mais valorizados que sejam, só de um modo *simbólico* ou *indireto* é que adquirem uma importância de realidade efetiva. Toda a obra de arte conserva sempre *em si* uma existência de ficção e só por extensão ou repercussão é que atinge o plano da realidade vital não-estética. Ainda os poemas que mais se acercam da realidade histórica, como os Lusíadas, por exemplo, conservam sempre o seu caráter hipotético, *como poema.* Seu valor é *literário* e o valor literário não se confunde com o valor ontológico do mesmo modo que a mitologia literária dos Lusíadas não se confunde com a mitologia existencial de que nos estamos ocupando.

A valorização mitológica — no sentido já explicado em que aqui emprego o têrmo — é mais intensa que qualquer das outras duas pois trabalha, por assim dizer, com material mais fraco para atingir uma atuação mais forte. Trabalhando com material mais fraco que a atividade filosófico-científica — pois utiliza em grande parte elementos de ficção, — precisa *intensificar o valor* que lhes atribue, diferentemente da atividade especulativa que deve, ao contrário, *atenuar,* reduzir ao mínimo os elementos de valorização subjetiva de modo a conservar ao máximo os próprios dados da realidade ontológica. O mito, repetimos, é *uma atribuição de valor.* E, como tal, comunica a certos elementos da realidade um valor *que, de fato, não possuem.* O elemento *valorização* é, portanto, muito mais forte do que na atividade filosófico-científica, onde essa atribuição de valor, longe de *comunicar à realidade* um valor que ela não possue, tudo deve fazer para *conservar da realidade* todo o valor com que ela já vem carregada. Não se trata, pois, de *valorizar,* isto é, de dar um valor inexistente, e sim de respeitar um valor já existente.

O mito é, por isso mesmo, uma *atribuição de valor* ao passo que a verdade é uma *descoberta de valor.*

Quanto à valorização estética, também é inferior à mitológica, em virtude do resultado a alcançar. A criação artística alcança uma realidade muito mais tênue que a criação mitológica. Morre-se por um mito; não se morre por

uma obra de arte. Quando muito vive-se por ela. Ou surgirá alguma exceção que confirme a regra. O valor que se atribue a um mito, portanto, tem de ser de uma intensidade muito maior do que no caso da arte, a fim de ser alcançado um resultado muito mais intenso, pois um mito está muito mais próximo da verdade do que da fantasia, enquanto que uma obra de arte, ao menos para o grande público, está sempre mais próxima da ficção do que da realidade autêntica. Ou melhor, só pequenas elites compreendem a verdade da arte, ao passo que as grandes massas é que acreditam na verdade dos mitos. Êstes pertencem ao domínio da quantidade. Aquela, ao da qualidade.

Na definição dada ao Mito não se considera êsse elemento *valor* como indistinto. Não se trata, para haver um mito verdadeiro, de atribuir *qualquer* valor a *qualquer* realidade. Trata-se de atribuir *um valor absoluto* a uma entidade *relativa*. Trata-se, pois, de uma *inversão de valores*. Um valor absoluto é o que constitue uma medida dos demais, e um padrão pelo qual os outros são aferidos. É uma hierarquia da qual se torna o mais graduado. Mais do que isso. O valor absoluto não é da mesma natureza que os valores relativos. A sua natureza é *permanente,* ao passo que a dos demais é passageira. Êle fica, os outros passam. Vale *por si,* os demais apenas como *participação.*

Ora, para haver um valor-absoluto *real,* autêntico, verdadeiro — e não *fantástico* ou *mitológico*, segundo a tríplice escala que explicamos — é mister que lhe faltem todos os atributos que tornam efêmera ou participante uma realidade. Para haver um valor assim, só mesmo abstraindo de tôdas as realidades e qualidades contingentes. Só chegando àquilo que os filósofos gregos chamavam *Ato Puro* e que é, antes de tudo, a inexistência de tôda a *potencialidade,* de tôda a imperfeição.

O absoluto autêntico só pode existir, portanto, fora da realidade contingente.

Ora, observamos com a atividade mitológica uma dupla deliberação: contra o relativismo, aceita a existência de valores absolutos; contra o ontologismo verdadeiro, rejeita a existência de valores absolutos *separados* ou superiores ao mundo.

O mitologismo, que a meu ver representa o aspecto mais representativo dos nossos tempos, não é nem relativista nem absolutista. Contra o primeiro aceita o Absoluto. Contra o segundo, encontra o absoluto no próprio domínio da relatividade, do existencial sensível ou, antes, passional, pois êsse

absolutismo relativista do mitologismo contemporâneo, se assim me posso exprimir, só existe num ambiente de passionalidade e não de racionalidade, como nas épocas em que domina não o temperamento especulativo, mas o sensível ou prático.

Trata-se, pois, de uma troca de valores antinômicos. E de uma troca em que uma entidade *por natureza relativa* é artificialmente transmutada numa entidade de valor absoluto, com tôdas as consequências derivadas de uma tal atribuição. A entidade, à qual é insuflada essa nova natureza, passa, de então por diante, a valer como tal, sem consideração pela sua verdadeira natureza. Opera-se uma mudança que só é fictícia para quem está fora do círculo mágico da transmutação. Como vimos, o Mito é formalmente dinâmico e a sua irradiação suscita, outrossim, uma mutação em todo o ambiente, de tal forma que o espírito do tempo se torna impregnado de uma nova escala de valores, em que a mutação já não se torna sensível. Converte-se em hábito. O novo valor passa a ser insensìvelmente introduzido e a escala transforma-se, sobretudo para as novas gerações, de modo tão substancial que o valor de *verdade* e o valor de *fantasia* se tornam completamente subordinados ao do *mito*. Nas civilizações em que domina o ambiente que chamo mitológico, a *ciência* e a *arte* perdem a sua independência, deixam de ser autônomas e passam a servir os novos valores geralmente de ordem *político-social* que vêm a ser os únicos independentes, os únicos que se constituem como medida dos demais valores e, portanto, como absolutos.

Se o *Mito* é, portanto, a atribuição de um valor absoluto a uma entidade relativa, a *Mística*, no sentido em que aqui a entendemos, é a *dedicação passional a essa entidade*. Há, pois, nessa mística dos nossos tempos, três elementos principais.

Trata-se, antes de tudo, de uma *dedicação*, isto é, da doação do nosso ser a outro ser. É o elemento comum dessa falsa mística com a mística verdadeira. Tôda a verdadeira mística implica essa fusão de um ser no outro, do ser inferior no ser superior. Se a mística é o ponto mais elevado da religião verdadeira, é porque o homem, verdadeiramente religioso, a nada mais alto pode aspirar do que a perder-se em Deus. Entrega-se, como criatura, ao amor infinito do seu Criador. Aspira a aproximar-se, o mais possível, do âmago do Mistério, depois de transpor todos os graus ascendentes das criaturas.

A mística mitológica não foge a essa condição especificativa de toda a atividade mística. É uma dedicação a um

Mito, que passa a ter, para ela, o mesmo valor absoluto que, para o crente, possue a divindade. O mito é o deus dos incrédulos. Ou antes, o deus das novas religiões que vêm surgindo à medida que se processa aquela desespiritualização a que já aludimos anteriormente. Em suma, o deus das religiões sem Deus.

Trata-se de um sentimento de natureza *religiosa,* pois a religião é, justamente, o laço que liga o homem a Deus, e, portanto, o ser humano ao Mistério. E o Mito é, sem dúvida, a nova incarnação dêsse Mistério que o homem dos nossos tempos julgou ter definitivamente abolido. E, no entanto, êle ressurge sob modalidades, inteira ou parcialmente, novas. Religião é dedicação, é doação. A mística mitológica é um sentimento de dedicação, de entrega, de doação. Implica a subordinação do nosso ser a uma entidade de natureza superior, pela qual estamos dispostos a viver e a morrer. E a escala da moralidade, nesse terreno, é o próprio grau de esquecimento da nossa personalidade em face dessa entidade superior.

Essa nova mística, portanto, é uma dedicação, um *culto* e, por consequência, um sentimento de natureza religiosa. Mas, há dedicação e dedicação. Há uma dedicação iluminada pela luz da Inteligência e dirigida pelas verdades reveladas e recebidas por uma Fé serena e esclarecida, e há uma dedicação aquecida ao fogo do instinto e dirigida pelas fôrças secretas de uma inclinação obscura e invencível. A mística mitológica pertence a essa segunda espécie de dedicação, não racional mas *passional.* E de uma passionalidade que é *tôda* ela feita de impulso, de arroubo, de inclinação. Há, na mística verdadeira, uma paixão, sem dúvida. Mas trata-se de um estado passional cujas raízes se embebem tôdas naquela Luz da Inteligência e da Fé, que transcende a êsse terreno secreto e confuso do arrebatamento inferior. A verdadeira mística é serena e objetiva. Dirige-se a um ser pessoal e transcendente. Ao passo que a falsa mística é agitada e introvertida, dirigindo-se a entidades abstratas ou imanentes (2). A passionalidade, como oposta à racionalidade, é que alimenta a mística mitológica. Trata-se de um estado semelhante ao estado de *possessão* psicopática ou demoníaca.

---

(2) — "Na psicologia do misticismo, não falamos mais em introversão e extroversão, e sim em "deoversão". O caráter pessoal e transcendente da união mística ainda nos permite distinguir, psicológicamente, o misticismo de Maria da Incarnação, de certas outras manifestações mentais. Podemos concentrar tôdas as nossas energias sôbre uma realidade como a pátria, a arte, a ciência etc. Essas manifestações, entretanto, não constituem misticismos, porque essa realidade a que se ordenam, tem uma

No plano da passionalidade pura, o indivíduo perde totalmente o domínio sôbre si mesmo e entrega-se ao ímpeto das fôrças que o arrasta. Tôda a paixão implica, como o próprio têrmo o indica, passividade. O estado de passionalidade mística mitológica é um estado de pura ou pelo menos de crescente passividade. A passividade, como tudo, implica uma graduação. Mas, será tanto mais perfeita quanto mais intenso o grau de passividade.

A *passionalidade* é, portanto, o segundo elemento formal dessa atitude mística moderna, que se coloca no caminho da moderna mitologia. O que realmente especifica, porém, essa atitude é o terceiro elemento, isto é, a aplicação da dedicação passional *a uma entidade mítica,* quer dizer, a um valor relativo transmutado em absoluto. Ora, há uma palavra que define perfeitamente esse valor transmutado. É o *ídolo.* O ídolo é justamente um ser efêmero ao qual é atribuido, arbitràriamente, o qualificativo de permanente. Logo, os três elementos que encontramos na atividade mística mitológica contemporânea são o elemento *religioso,* o elemento *passional* e o elemento *idolátrico.* A mística moderna, no sentido em que empregamos aqui a expressão, é, pois, uma forma passional de idolatria que corresponde, no ânimo de grande número de homens do nosso tempo, ao crescente desenvolvimento dos novos Mitos.

Mitos e Místicas são complementares. O desenvolvimento de uns corresponde ao desenvolvimento das outras. Não se pode dizer qual dêles gera o outro, exatamente por serem complementares e se atuarem recíprocamente. O mito gera a mística e esta àquele. É um círculo vicioso. A atitude provoca a instituição, mas a instituição, por sua vez, provoca o desenvolvimento da atitude. Uma acompanha a outra.

Exposto, assim, nas suas linhas gerais, o que entendemos por Mitos e por Místicas do século XX, vamos agora procurar quais sejam os mitos principais dos nossos tempos, para depois examinarmos os contra-mitos com que podemos ultrapassar uma atitude meramente passiva e conformista em face de instituições e atividades que nos parecem contraditórias com a verdadeira natureza das coisas, tanto nos homens como na civilização.

---

transcendência relativa e é impessoal. Não se pode falar de contato de espírito, de conversa contínua como entre dois amigos íntimos" (*M. T. L. Penido* — La Conscience Religieuse. 1935. pg. 205).

O pseudo misticismo que caracteriza os nossos tempos é justamente um estado analógico apenas ao da mística verdadeira, por se basear numa *personificação* arbitrária, mas não menos efetiva, de circunstâncias e fatos *impessoais,* de que a seguir nos ocuparemos.

II. — OS OITO MITOS MODERNOS

CAPÍTULO IV

DIVISÃO E ENUMERAÇÃO DOS MITOS

Podemos, antes de tudo, submeter os Mitos a uma tríplice divisão em *capitais* e *acidentais; universais* e *locais*; de *ordem geral* e de *ordem política*. A primeira quanto à importância; a segunda quanto ao alcance; a terceira quanto à natureza.

Os mitos podem ser, naturalmente, mais ou menos importantes. Não há limite à sua elaboração. Os mitos capitais não só atingem um número maior de adeptos, mas perduram por mais tempo, além de tocarem em regiões mais profundas da alma e em sentimentos de caráter permanente. Mitos acidentais nascem e passam ràpidamente, como caprichos efêmeros, pois há também uma moda nos mitos como em tudo o mais.

Quanto ao âmbito da sua repercussão encontramos, também, mitos que se limitam às fronteiras de uma nacionalidade ou, dentro dela, a regiões limitadas e, até, a famílias. O mitologismo contemporâneo é uma forma civilizada de totemismo e o mito do homem civilizado é o totem — tabu do selvagem. (1) O totemismo é uma degenerescência religiosa e não a fonte do sentimento religioso. Êste nasce da própria natureza humana, para quem a atitude religiosa é congênita; aquêle, de uma imperfeição profunda dessa disposição inata.

---

(1) — "Quando se analisam os clãs e "gentes" totêmicos, numa grande superfície do globo, observa-se uma grande variedade de crenças e práticas relativas aos totens. Os totemistas — membros de um grupo totêmico — atribuem a sua própria descendência a um animal, a um pássaro ou a uma coisa — ou se consideram, de outra qualquer maneira — relacionados com o totem; o totem e o totemita participam de idênticos traços físicos e psíquicos; o totem protege o totemita contra o perigo; o totem é representado na arte e figura como um símbolo sagrado nas cerimônias; o totem é tabu — não deve ser nem comido, nem morto, nem visto, nem tocado, alternada ou concomitantemente: o grupo totêmico recebe o seu nome do totem; cerimônias são feitas pelos totemitas para multiplicar a obtenção do animal totem — eis aí algumas das regras positivas e negativas observadas pelos totemitas com referência aos seus totens... Pode-se mostrar que, nem o supernaturalismo implicado no totemismo, nem as formas peculiares de socialização que êle supõe, são

Os mitos capitais são geralmente universais e, os outros, locais. Pela sua importância encontram os primeiros repercussão maior e estendem-se mais fàcilmente, podendo deflagrar-se de um momento para outro nas regiões mais afastadas entre si. Na transmissão dos mitos a contiguidade não é um elemento essencial. Pode dar-se a transmissão à distância, como pode ocorrer a transmissão por contágio imediato. Em cada caso as condições apresentam-se diversas à observação. E as modalidades particulares obedecem a toda a sorte de influências, pois os mesmos mitos em circunstâncias políticas, filosóficas ou ambientais diversas, podem assumir aspectos muito diferentes. Os mitos assemelham-se mas não se repetem.

Quanto à sua natureza dividimos os Mitos em — de *ordem geral* e de *ordem política*. Como os nomes indicam, os primeiros referem-se a fenômenos da natureza humana em geral e, os demais, aos da natureza *social do homem*. Os primeiros tocam mais de perto à *personalidade* e os segundos à *comunidade*, que são os dois aspectos pelos quais se manifesta a natureza humana, em todos os tempos e em todos os lugares.

A outras muitas divisões podemos ainda submeter os Mitos, entre as quais menciono apenas a de mitos *permanentes* e mitos *temporários*.

De certo modo, todo o mito é temporário, pois é da sua natureza constituir uma indisposição passageira do sentimento religioso, assumindo temporàriamente aspectos particulares e galvanizando fôrças dispersas para formar essas novas realidades dinâmicas que estamos tentando analisar. Há, entretanto, dentro da temporalidade congênita dos mitos, tra-

---

totalmente estranhas à vida moderna... o fato é que as tendências supernaturalistas e sociais das épocas totêmicas existem na sociedade moderna. Apenas, na nossa civilização, essas tendências, na ausência de um ponto de cristalização, permanecem em estado de solução, ao passo que, nas comunidades primitivas, tendências idênticas, revestindo os esqueletos de sistemas grupais, funcionam como veículos de cultura, altamente característicos." (*Alexander A. Goldenweiser* — Early Civilization — An introduction to anthropology. 1926, pgs. 284/291).

Neste ensaio procuro ir além, mostrando que o totemismo, não só existe na sociedade moderna, como Goldenweiser tambem o crê, em estado *difuso*, mas ainda *cristalizado em mitos*, que assumem, para muitos homens dos nossos dias, o mesmo caráter absorvente e dominante, que o totem representa para a maioria dos selvagens. A volta ao totemismo é uma das notas típicas de um mundo que julgou poder passar impunemente — como se orgulhava Sir James Frazer, e com êle todo o pensamento cientificista moderno, — da religião à ciência e que regrediu da ciência à magia e ao totemismo das selvas. A multiplicação dos *cultos*, na civilização descristianizada, que procuraremos percorrer nas páginas seguintes, é uma forte evidência do neototemismo contemporâneo.

ços de permanência que, por vêzes, se congregam em tôrno de um só mito, atribuindo-lhe um caráter de estabilidade e de reprodução, que pode levá-lo a ser considerado como permanente na espécie humana, variando apenas os modos da sua apresentação temporária.

Na enumeração de Mitos contemporâneos que aqui vou fazer, não entendo necessário restringir a êsse número, nem mesmo os que podemos encontrar nos nossos tempos. Se os reduzo a *oito* é que me parece ser êste o número dos que merecem ser registrados como mitos *capitais* da nossa época deixando de mencionar os mitos locais ou efêmeros, pois a sua multiplicação é ilimitada e a sua natureza duvidosa. Quando o culto dos santos, por exemplo, perde a sua natureza sadia para se transformar em verdadeiro politeísmo (mais ou menos grave, conforme o limite dessa transformação patológica), podemos encontrar todos os casos de degeneração da fé religiosa, com a transmutação de certos santos populares em mitos locais ou familiares, e a do sentimento religioso normal em superstição, que outra coisa não é senão uma modalidade daquela mística mitológica que analisamos no capítulo anterior.

Oito são, pois, a nosso ver, os mitos capitais dêste tempo, quatro de caráter *geral*,

a Riqueza,
a Técnica,
o Sexo,
a Cultura,

e quatro de caráter *político*,

a Classe,
a Nação,
a Raça,
o Número.

Vamos tentar agora apreciar de per si cada um dêsses mitos, de acôrdo com as suas características particulares.

CAPÍTULO V

A RIQUEZA

Parece paradoxal que comecemos pelo mito da riqueza, numa época de universal empobrecimento. Fazêmo-lo por dois motivos — por ser o mais antigo e o mais permanente de todos e por ser aquêle que se encontra em franco declínio.

Em todos os tempos e lugares encontramos o amor dos bens materiais como tendência congênita do ser humano. E o estudo de qualquer das civilizações antigas, nos mostraria como êsse amor imoderado cresce à medida que as civilizações passam do apogeu à decadência. Aliás, não seria difícil mostrar que o mitologismo não é, apenas, a religião dos nossos tempos mas ainda a de todas as épocas históricas *em que se desintegra uma civilização.* A simplicidade que encontramos no início de tôdas as civilizações é, geralmente, incompatível, até certo ponto, com o nascimento, embora não com o desenvolvimento do mitologismo. Êste é fruto de um execsso de civilização, de um esgotamento, de um cansaço. Entre os próprios primitivos parece hoje geralmente aceito que o totemismo não é um fenômeno de empirismo social ou psicológico, mas, ao contrário, de complexidade e de plenitude já precárias. O mitologismo é um fruto de amadurecimento das civilizações superiores, como o totemismo é um fruto da evolução das tribos primitivas.

O amor da riqueza não é, pois, privilégio de um momento da história, de um tipo de civilização ou de uma família de espíritos. E volta, periòdicamente, a crescer, à medida que uma civilização se aproxima do seu fim, pela tendência natural dos sêres, individuais ou coletivos, a prenderem-se às coisas imediatas assim que se sentem em perigo de vida.

Foi, certamente, com o mercantilismo, fruto econômico do Renascimento, que êsse mito da pecúnia começou a invadir o mundo Ocidental. Chegou mesmo a assumir aspectos materiais muito sensíveis, como o do criso-hedonismo, que via *na própria moeda em si a* expressão concreta e real da riqueza. Mas, foi com a evolução do Capitalismo que êle, pouco a pouco, alcançou um domínio crescente sôbre as consciências modernas no século XIX, com o esplendor da

civilização burguesa, ponto máximo da sua expansão. O *colonialismo* foi outro fenômeno histórico capital, para o desenvolvimento dêsse mito pecuniário. A civilização moderna proveio de uma expansão da Europa sôbre os demais continentes. E essa expansão, que foi sem dúvida alguma civilizadora — tanto no sentido material como no sentido moral — fêz-se na base da colonização dos continentes não europeus. Essa colonização era guiada por um espírito de ardente economismo. Tanto no fomento à ambição individual de fortuna, como na organização de Companhias coletivas de comércio diretamente patrocinadas pelos Governos, — se manifestou êsse espírito colonialista, dêle resultando a formação de todo o grande capitalismo contemporâneo. Quando o nosso velho economista Azeredo Coutinho, faz a defesa do tráfico negro (procurando, aliás, atenuá-lo por meio de freios e limitações de ordem moral) é para sustentar o "sistema colonial" contra o anticolonialismo da Revolução Francesa, animada pelo mito contrário dos *direitos do homem,* (1) típico do século XVIII e que se estendeu, como veremos, pelo século XIX. O *mito colonial* do legitimismo defrontava-se com o *mito individualista* do bonapartismo.

Êsse mito colonial, que explicaria a extraordinária expansão do Império Britânico, durante o século XIX, ia ser uma das fontes mais ricas do capitalismo e um dos elementos essenciais do espírito burguês. Hoje, encontramo-nos no extremo final do colonialismo. Um dos fenômenos históricos mais importantes dos séculos XIX e XX terá sido, sem dúvida alguma, o fim do colonialismo. (2) No século XIX, na América, no século XX, na Ásia e, possìvelmente, também, na África, ao menos em parte. Tôda a evolução histórica dêsse grande mistério social, que é o Império Britânico, é a passagem do colonialismo à confederação. E essa passagem caracteriza-se no terreno econômico, pela ascensão, esplendor e queda do capitalismo. A fase socialista em que nos encontramos e que é a evolução lógica normal do capitalismo

(1) — Só podemos considerar os "direitos do homem" como um mito, se o homem fôr considerado como um valor *final*, sem nenhuma responsabilidade em face de um valor mais alto. Quando, ao contrário, consideramos o homem como um valor *em si*, mas não como um valor final e, portanto, quando o consideramos como responsável em face de Deus, os direitos do homem passam a constituir um valor ontológico e não um valor mitológico. Dêsse modo é que, tôda a civilização autêntica, tem de ser baseada no respeito aos direitos do homem. (Nota de 1956).

(2) — Os acontecimentos dos últimos anos na China, na India, na Pérsia, na Indo-China, no Egito, na Coréia, em Marrocos, na Argélia, etc., só têm acentuado essa tendência. (Nota de 1956).

— se bem que outros fenômenos atuem de modo a impedir que essa evolução se faça com o caráter *determinista* com que a via a dialética materialista do marxismo — a fase histórica socialista em que vivemos é a do fim do capitalismo, como é a do fim do colonialismo. É por isso mesmo, também, a do *fim do mito da riqueza* como elemento central da civilização. Aliás, seria mais correto dizer — fim do mito da riqueza-individual, pois na evolução do capitalismo para o socialismo, que estamos vivendo, não vemos pròpriamente o fim do mito-da-riqueza e sim o da riqueza individual. O que vemos é a transformação do mito-burguês da riqueza individual, em mito-socialista da riqueza coletiva. Sempre que uma filosofia, consciente ou inconscientemente materialista, domina uma época, os seus mitos assumem o mesmo feitio de marca acentuadamente material. O fim completo do mito da pecúnia seria a sua transformação em mitos espirituais ou pelo menos intelectuais ou, então, a sua correção pelo verdadeiro sentimento, em face da fortuna, que uma sã filosofia não mitológica, coloca no ponto subordinado que lhe cabe, na harmonia geral dos sêres e dos sentimentos. A mitologia, sendo uma ruptura do equilíbrio e uma inversão da ordem natural dos valores, coloca o valor *pecúnia* num pôsto de relêvo que por natureza não lhe cabe. E, nos casos em questão, tanto a pecúnia individual como a pecúnia social. O mito da produção, que em seguida estudaremos, está ìntimamente ligado a essa fase de transição entre a riqueza-individual e a riqueza-social.

Durante o domínio do espírito burguês foi a riqueza individual que constituiu um autêntico mito da nossa civilização ocidental. A fôrça da burguesia, como classe, estava nessa consolidação do mito pecuniário, em tôrno do fenômeno do "pé de meia", da economia individual. É mister, desde já, esclarecer que não ligo todo o movimento de *reserva econômica* ao fenômeno, sempre patológico, do mito da riqueza, isto é, da transformação da riqueza em *fim em si*. Todo o mito, sendo a atribuição de um valor absoluto a um bem relativo, traz consigo a transformação ilegítima de um valor de *meio* em valor de *fim*.

O que significa a conversão da riqueza em *mito* é justamente o abandono da sua consideração como um meio de alcançar fins superiores e a sua transformação em bem, amado por si mesmo. O enriquecimento torna-se, nesse modo de ver a vida, um *ideal* da vida. Basta olharmos em tôrno de nós para vermos que, a despeito da gravidade da situação

econômica do mundo, a maioria dos homens que não medita sôbre êsses problemas e sob cujos olhos páginas como esta jamais cairão, ou apenas por acaso — ainda se deixa dominar por êsse ideal de *enriquecimento* que anima a maioria das atividades normais dos nossos contemporâneos. A grande *inquietação* de que todos falam, em face dos acontecimentos ciclópicos que nos cercam, reside sobretudo no problema do aumento dos impostos, da dificuldade ou precariedade dos lucros, da intervenção crescente do Estado nas economias particulares, em suma, nas ameaças crescentes contra o patrimônio individual e o ideal de enriquecimento, depositado no subconsciente de gerações sucessivas, por um estado de espírito, que vem de muitos séculos atrás. Sombart estudou com muita argúcia, nas origens do capitalismo moderno, êsse aspecto *moral* que assumiu o amor da *reserva,* da economia, do enriquecimento. Enriquecer-se, para o espírito burguês, era crescer em consideração. Aliás, nesse ponto, o espírito burguês não faz senão reproduzir o que a incultura provoca, no ânimo dos simples. A verdadeira simplicidade, convém advertir, não é a da incultura, a da grosseria, a do abandono do homem aos seus instintos. A verdadeira simplicidade reside em elevar o espírito e o corpo ao nível da sua verdadeira colocação, que não é fruto de uma *entrega à natureza* e sim de uma *formação educativa,* em que a natureza é elevada até ao nível a que deve atingir e a que *não atinge sòzinha.* Faço essa advertência para evitar os mal-entendidos.

O instinto animal, no homem, é que o leva à exaltação das coisas materiais. E daí a exagerada consideração pela pecúnia, expressão real e simbólica máxima dos bens materiais. Os simples, os rústicos, no seu abandono natural, são levados a atribuir à posse dos bens materiais uma consideração exagerada, embora outros sentimentos, naturalmente *bons* e não ainda adulterados pela cultura (3) — sejam de molde a corrigir essa inclinação ao exagerado culto da respeitabilidade trazida pela posse de bens materiais.

O espírito burguês, porém, fica apenas com êsse forte sentimento inato de respeito pelo dinheiro, perdendo muitas vêzes os corretivos morais que o compensam nos rústicos. E daí é que se forma o mito da riqueza, tão fortemente desen-

(3) — O trabalho de formação educativa é delicadíssimo porque ao mesmo tempo que *melhora* o indivíduo, corrigindo-lhe as tendências naturais malsãs, pode *piorá-lo* pelo sacrifício das tendências naturais sadias. O critério da boa formação pedagógica está em corrigir o que é mau, sem prejudicar o que é bom.

volvido durante o predomínio da burguesia. Começou por ser um sentimento de dever e acabou por ser um sentimento de poder. Aliás, os dois sentimentos, no mito da pecúnia, acham-se de certo modo ligados indissolùvelmente. E não será fácil desentranhá-los das consciências, pelo menos enquanto perdurarem outros mitos de exaltação do indivíduo. Os mitos da coletividade destroem os mitos da individualidade. Dêste modo, onde dominam, opera-se, na pior das hipóteses, a passagem do mito da riqueza individual ao mito da riqueza coletiva. (4)

Estamos, modernamente, em plena transição dêsse primeiro dos mitos que estudamos. Mas, é fato que o vemos dominando ainda em tôda a parte. E particularmente em países, como o nosso, ainda mal adaptados à sua condição de participantes da civilização universal. Não pretendo, neste ensaio de caráter geral, estudar em particular as condições do Brasil. Sendo, entretanto, de observações colhidas na vida brasileira que vamos alimentando as fontes sempre verídicas e realistas destas considerações, é natural que, de vez em quando, toquemos no assunto no seu aspecto particular brasileiro. O mito da riqueza ainda penetra grandemente o nosso meio e a incompreensão, o espanto, a irritação em face das transformações do mundo moderno ainda se acham ìntimamente ligados a uma economia mal saída das paixões coloniais, em que o mito pecuniário já se manifestava, para cair no ritmo imperial, onde se atenuou grandemente, pelo predomínio de ideais morais diferentes na coletividade, para voltar a assumir um aspecto premente, dominante, avassalador, na era republicana. Foi com o Estado Nacional, e a introdução dos novos ideais socialistas ou com a consciência de uma justiça social imanente, até então pouco considerada, — que o mito da pecúnia começou a sua fase de decadência e de substituição por outros de natureza diferente.

Um fenômeno típicamente característico da evolução do capitalismo vem concorrendo para a decadência dêsse mito — as *crises*. O espetáculo das crises econômicas sucessivas, mostrando a precariedade das condições pecuniárias mais estáveis, e, particularmente, o fenômeno da Revolução e da Guerra, que dominam do alto tôda a fase atual da nossa civilização, muito concorreu também para atenuar a atuação

(4) — Socialismo e Capitalismo parecem, cada vez mais, ser categorias ultrapassadas, pela intercomunicação crescente das suas respectivas características. (Nota de 1956).

do mito da riqueza, como finalidade da vida. O *ideal burguês* entretanto, da *vida vivida para enriquecer,* ainda exerce o seu prestígio, embora se encontre em pleno declínio mormente no que se refere às novas gerações. O mito da riqueza individual, que foi todo poderoso, no século passado, esmorece com o declínio do capitalismo, e cede o seu pôsto de comando a outro também de natureza análoga, o da riqueza coletiva, sob o signo, todo poderoso, da *Técnica.*

CAPÍTULO VI

A TÉCNICA

O mito tecnológico é, portanto, uma transmutação do mito pecuniário. Se êste correspondeu à fase capitalista do economismo moderno, corresponde aquêle à fase socialista dêsse mesmo fenômeno de predomínio do econômico sôbre o social que já tivemos ocasião de estudar. (1)

Os mitos formam-se lenta ou bruscamente. Uns surgem de repente, como verdadeiras mutações no curso da história, transformando, de um momento para o outro, o estado de espírito dominante em um determinado momento histórico. Outros surgem lentamente, como frutos de uma formação demorada e gradativa. O mito tecnológico é dessa última espécie. Nasceu de uma evolução gradual do fenômeno porventura mais característico dos tempos modernos — a *dominação do homem sôbre a natureza.*

Ao *desdém* pela natureza, da Idade Média, ao *culto* pela natureza do Renascimento e da sua mitologia literária pastoralista (que ainda nos alcançou nos fins do século XVIII), sucedeu modernamente o *domínio* da natureza. Com as suas raízes filosóficas e científicas profundas, é fato que, no seu aspecto pròpriamente econômico, nasceu êsse mito com a Revolução Industrial inglêsa e com o seu fruto mais extraordinário — a *Máquina.*

Nenhum fenômeno caracteriza melhor os nossos tempos do que o domínio crescente da motorização. Bergson o notou de modo extremamente penetrante (2) e em tôrno dêsse fenômeno tôda uma literatura se tem desenvolvido, que não pretendo aqui acompanhar. A máquina mudou consideràvelmente a vida do homem sôbre a terra e constituiu um

---

(1) — "Introdução à Economia Moderna", 1932, passim.

(2) — "Se os nossos orgãos são instrumentos naturais, os nossos instrumentos são, por isso mesmo, orgãos artificiais. A ferramenta do operário continua o seu braço; o instrumental da humanidade é, pois, um prolongamento do seu corpo. A natureza, dotando-nos de uma inteligência essencialmente fabricadora, tinha-nos assim preparado uma possibilidade de aumento. Máquinas, porém, — que se movimentam a petróleo, a carvão, a hulha branca e convertem em movimento energias potenciais acumuladas

elemento comum a todos os povos que a muitos pareceu o sinal de um cosmopolitismo irresistível. Assim seria se não fôssem outras influências e outros mitos, igualmente virulentos e dinâmicos, tanto é perigoso o unilateralismo no estudo dos fenômenos contemporâneos. Como em tudo o mais. Sucede, apenas, que o mito da máquina se formou lentamente e com caráter universal. Todos os povos e todos os continentes estão sofrendo dêsse mito, que sendo uma transmutação do da riqueza individual, repousa sôbre a mesma filosofia naturalista da vida, tão propícia à proliferação dos mitos e particularmente dos dessa natureza.

Os mitos pecuniários, seja o individualista, seja o socialista, são expressões daquela filosofia do *poder* que desde Bacon vem tentando substituir a filosofia do *saber* de origem clássica e medieval. A Técnica é, porventura, a maior expressão do *poder humano*. Por ela o homem aumenta, de modo aparentemente indefinido, a sua capacidade de afirmação e de potência, sôbre a natureza e, daí, sôbre os outros homens. O antropocentrismo, tão característico da evolução do pensamento moderno, encontra na técnica uma das suas mais perfeitas manifestações. Nada realmente de mais formidável do que o resultado das investigações humanas a partir do século XVII. A máquina a vapor; o tear mecânico; o motor de explosão; a eletricidade, com as suas inúmeras manifestações — o telégrafo, o telefone, o rádio; a aviação e inumeráveis outras invenções, constituem realmente um capítulo definitivo na história do homem sôbre a terra e um troféu digno de encher de orgulho o homem dos nossos tempos.

---

durante milhões de anos — vinham dar ao nosso organismo uma tão vasta extensão e um poder tão formidável, tão desproporcionado com a sua dimensão e a sua fôrça, que certamente nada de semelhante fôra previsto no plano estrutural da nossa espécie; foi uma oportunidade única, o maior êxito material da nossa espécie, sôbre o planeta. De início é possível que um impulso espiritual lhe tivesse sido dado... Ora, nesse corpo, desmedidamente desenvolvido, a alma continua a ser o que ela era, pequena demais agora para encher, fraca demais para dirigir. Daí o vazio entre ela e êle... O corpo aumentado aguarda um suplemento de alma, a mecânica exigiria uma mística. As origens dessa mecânica são, talvez, mais místicas do que se creria; ela só encontrará a sua verdadeira direção, só proporcionará serviços de acôrdo com o seu poder, se a humanidade que foi por ela curvada demais para a terra puder, graças a ela, de novo levantar-se e olhar para o céu." (*H. Bergson* — Les deux Sources de la Morale et de la Religion. 8.ª ed., 1932, pg. 335).

A mística da mecânica é um estado que se enquadra dentro do moto-misticismo moderno e cujo significado foi por Bergson bem focalizado, pois a motorização não é um mal em si e antes pode permitir ao homem, em vez de aplicar à técnica a sua febre mística, como hoje se vê, conquistar, pelo progresso da técnica, uma possibilidade maior de viver a verdadeira mística.

Já Samuel Butler, em pleno século XIX, — quando o surto da indústria moderna estava longe de atingir o nível a que hoje alcançou e quando a máquina ainda não invadira todos os domínios da atividade humana, como hoje se dá, — tinha previsto o tempo em que os homens se vissem forçados a abolir e a perseguir o monstro devorador que êles tinham engendrado e acabava voltando-se contra os seus criadores.

Já nos nossos dias, os próprios homens de letras aceitam dòcilmente e até participam dêsse culto da máquina, imaginando o mundo futuro, não como o previa Butler, em franca insurreição contra ela, mas por ela inteiramente dominado, como vemos no romance profético de Aldous Huxley, "This brave new world".

Mais do que nos romancistas, porém, é nos povos penetrados da mística revolucionária, e para quem a Revolução é um Mito, que o culto da máquina se desenvolveu e onde o mito tecnológico encontrou um terreno mais favorável para se desenvolver, em virtude justamente do grau de atraso mental das populações (3). É nos povos mais bárbaros e menos evoluidos que os mitos encontram um terreno mais propício

---

(3) — "Depois que os russos, no seu fanatismo religioso, se entregaram de uma vez por tôdas ao princípio da impersonalidade e da mecanização, não foi senão lógico que, em tudo aquilo que diz respeito ao desenvolvimento do coletivismo, como a organização e a técnica, ligassem idéias e dogmas religiosos... Na máquina se viu logo não só o meio mais apropriado de satisfazer as necessidades gerais, mas ainda a melhor expressão do princípio mecânico-coletivista, o reflexo de uma verdade e de uma lei mais altas. A "imitação da máquina" foi logo erigida em preceito religioso, como outrora a "imitação de Cristo": tôda a sociedade humana teria, de agora em diante, de ser organizada segundo princípios técnicos e ser, assim, completamente transmutada em tôdas as formas da vida. Se outrora místicos poderosos se esforçavam por transformar-se em imagens de Deus e, finalmente, se perderam inteiramente em Deus, — esforçavam-se agora, os modernos extáticos do racionalismo, em se assemelharem à máquina e perderem-se místicamente numa estrutura de pistons, tubos, válvulas e rodas dentadas... Enquanto os velhos ídolos eram pùblicamente escarnecidos em "procissões satíricas" dos assim chamados "difamadores de Deus" — surgiu, junto a esta derrocada da velha fé, o novo culto da máquina, todos os accessórios e as formalidades, o mesmo fanatismo e a mesma intolerância que caracterizara, outrora, a sua religiosidade. Nesse culto da máquina dos bolchevistas parece-nos ver ressurgir aquele estranho delírio-automático que outrora, no início do século XVIII, se apoderou na Europa da filosofia e da técnica. Um sonho igualmente ingênuo e fantástico prende hoje o espírito dos bolchevistas: a possibilidade de insuflar a vida infinita em construções mecânicas, fabricadas pelo homem, criando assim um novo homem, um humúnculo, que deveria sair da umidade fecunda das retortas revolucionárias" (*René Fülöp-Miller* — Geist und Gesicht des Bolschewismus — 1926, pgs. 33/4).

Êsse texto é bem típico dessa religião da máquina que encontrou na alma russa o clima adequado para se transformar em fanatismo, mas que, em grau menor, afetou modernamente tôda a civilização.

para se desenvolverem. Embora seja nos povos mais civilizados e mais evoluidos que os mitos tenham condições mais favoráveis ao seu aparecimento. O mito *nasce* de um excesso de civilização, mas *se espalha* mais fàcilmente por deficiência de civilização, como a chama nasce do fogo e se propaga na palha.

O mito da técnica nasceu e se desenvolveu com os progressos da industrialização do mundo moderno, que levaram o capitalismo ao apogeu do século passado e neste século engedraram o seu fruto natural — o socialismo, que, como tivemos ocasião de mostrar (4), longe de ser o início de uma nova civilização é o fim da civilização naturalista, de que o culto da máquina é uma expressão característica. O capitalismo, isto é, o desenvolvimento do mito individualista da pecúnia, deveu aos progressos da técnica incipiente o surto que logrou no século passado. Mas, o próprio e espantoso desenvolvimento da técnica, com as suas inevitáveis consequências, foi um dos motivos de decadência do capitalismo individualista e da sua substituição pelo capitalismo socialista. Isto porque a técnica está ìntimamente ligada a outro fenômeno, consequência dela, que também é objeto de uma das místicas do nosso tempo — a *produção*. A mística da produção a todo o transe, da produção como elemento salvador da civilização, é também um dos sinais do mitologismo contemporâneo. Convirá recordar o que dissemos sôbre a natureza dos mitos? Convirá relembrar que êles operam sôbre elementos da realidade mais efetiva e, por vêzes, dos *mais benéficos,* constituindo apenas um fenômeno de intensificação exagerada e de extralimitação da natureza de um ser? É o que voltaremos a ver na última parte do nosso estudo, quando cogitarmos dos contra-mitos. Por ora, nos limitamos a indicar as manifestações do mitologismo nas suas diferentes facetas.

Essa mitologia tecnológica está ligada a outro mito que foi todo poderoso no século passado e hoje reaparece sob outras roupagens — o mito do Progresso contínuo. O espetáculo da civilização no nosso século, não foi de molde a confirmar o mito evolucionista do progresso, tão cultivado no século passado e promoveu, ao contrário, tôda uma série de interpretações involucionistas que partem de uma filosofia da história decadentista em vez de ascensional. O mito da técnica, porém, é uma das manifestações ainda vivas do mito progressista. A máquina é realmente a expressão indubitá-

(4) Cf. "Introdução à Economia Moderna", cap. VII.

vel de um progresso, do progresso na utilização das fôrças da natureza em benefício do homem. E a conversão da máquina em objeto de culto é tudo quanto há de mais natural, dadas as condições da vida moderna e do conceito naturalista da vida, por ela desenvolvido.

Há, portanto, no mito tecnológico, uma forma de desenvolvimento do mito anterior, da riqueza individual. O homem de hoje sente cada vez mais precárias as possibilidades de um enriquecimento individual. As condições do mundo de hoje, dominado pela guerra e as suas repercussões universais, em todos os sentidos, não permitem o ideal do "self made man", que foi dominante em período de paz e de progresso econômico *comercial,* como foi o século passado em geral. Desaparecendo, pouco a pouco, as condições indispensáveis para o enriquecimento individual, desapareceram também a mística e o mito correspondentes. Ambos só podem existir num ambiente favorável. Ora, no ar rarefeito dos tempos de hoje, quanto a elementos de prosperidade econômica individual, a consequência natural é que surja um novo mito, com certos elementos do anterior e outros novos.

O elemento anterior é o *culto* da *riqueza.* O elemento novo é o *sujeito* da riqueza, que, de individual, passa a ser coletivo. Hoje, a riqueza está nos Estados ou nas instituições para-estatais, ao passo que os particulares e as instituições de âmbito limitado deperecem, morrem ou vivem uma vida vegetativa e parasitária dos patrimônios coletivos. Não desaparece o culto da riqueza. Apenas muda de natureza e desloca-se no sentido de uma despersonalização gradativa. Em vez do *homem rico,* do *magnata* do *rei* disto ou daquilo, o que surge é o culto da *Máquina,* da *Produção,* da *Técnica,* do *Instituto* tal ou qual, isto é, dos meios de produzir bens materiais para uso e gôzo da coletividade. E como o ideal socialista tende, embora lentamente, a substituir o ideal capitalista, desenvolve-se o culto dos meios de produção e dos bens produzidos em abundância, de modo a satisfazer as necessidades crescentes das massas.

Êsse ideal tecnológico já se apresenta até sob forma política, com o aparecimento da chamada *tecnocracia,* isto é, o govêrno dos técnicos, daqueles sôbre quem repousam as colunas da civilização contemporânea. Da guerra que está em curso (5) e que tão fundamentalmente há de afetar o curso da civilização já se disse ser uma guerra de técnicos.

---

(5) — Recordemos que o presente livro foi escrito e publicado em 1943. (Nota de 1956).

E a importância que a motorização assumiu e o papel, cada vez maior, que desempenhará no seu curso, não são de molde a diminuir o culto crescente do novo Mito mecânico. Na mitologia moderna a procura da felicidade não desempenha um papel menos importante que em qualquer outro momento da história. Assim como julgou o homem do século XIX, ou pelo menos grande número de homens da civilização burguesa julgaram, que a felicidade estava no desenvolvimento da riqueza individual, como ideal da sociedade, — o homem burocratizado do nosso século, ainda por muito tempo se deixará iludir pela miragem da produção em massa, pelos milagres da técnica moderna, pelos progressos da máquina. E é com êsses elementos que o Mito da Técnica se alimenta e que a Mística da Produção se afervora, até que novas desilusões levem os novos homens à procura de novos mitos e místicas renovadas.

Passemos agora a considerar outro dos mitos mais universais dos nossos dias: o do Sexo.

CAPÍTULO VII

O SEXO

Ao contrário do mito tecnológico, que se formou lentamente a partir da Revolução Industrial inglêsa, êste agora formou-se bruscamente e como reação a um exagêro contrário.

Digo que o mito sexual se formou bruscamente porque se pode afirmar que é típico do século XX e, por assim dizer, não existia no século passado. Entenda-se bem que a realidade com que são tecidos os mitos pode ser tão antiga como a espécie humana — e êste é o caso do mito de que agora nos estamos ocupando — sem que, nem por isso, a formação mitológica que ela alimenta date de tão longe. Mais do que o amor à pecúnia pertence o instinto biológico ao próprio cerne da espécie humana. E, oportunamente, veremos o lugar de relêvo que deve ocupar na sinfonia dos sentimentos humanos. Aqui nos limitamos a delinear essa formação patológica a que hoje em dia se denomina correntemente mito. E por êsse motivo é que adotamos a expressão.

O mito sexual, partindo de um instinto tão antigo quanto a espécie humana, é, entretanto, o mais moderno dos mitos. Sob dois aspectos o vemos apresentar-se modernamente — o filosófico-científico e o popular.

Aquêle precedeu êste. Datam dos fins do século passado os primeiros trabalhos de Freud. Êsses trabalhos, porém, ainda giravam, então, quase que exclusivamente em tôrno de problemas médicos limitados e, portanto, assumindo um caráter de anomalia biológica. Dêsses estudos preliminares em tôrno da histeria, é que Freud partiu para traçar e palmilhar os três caminhos, que iriam ser trilhados, por assim dizer, por tôda a humanidade contemporânea e marcariam tão fundamente os nossos tempos a ponto de constituir, hoje em dia, um dos seus ídolos mais vulgares. Os três caminhos de Freud foram, como se sabe, — o pan-sexualismo, o sonho e o subconsciente. Sob a variada camada de sugestões levantadas pelo grande psicólogo vienense, são êsses os três pontos pelos

quais ia lançar grande parte do pensamento moderno. O sonho e o subconsciente, a sua importância para a compreensão dos fenômenos da psicologia, não só anormal como normal, vieram enriquecer grandemente a cultura moderna, mas não alcançaram, nem de longe, o êxito do terceiro roteiro, o único dos três que chegou a cristalizar-se e a generalizar-se de tal forma que se impôs, finalmente, como um dos mitos mais patentes dos nossos dias.

O sexualismo tornou-se com Freud, com Weinecke, o infeliz precursor, no seu livro estranho e paradoxal "Sexo e Caráter", de 1903, tão cheio de sugestões originais, com Havelock Ellis e os seus trabalhos de pesquisas científicas e, com êle, tôda uma escola de pesquisadores especializados, com a criação de cátedras e o desenvolvimento dos estudos de sexuologia, com o interêsse e a discussão crescente em tôrno do problema da educação sexual — com tudo isso se tornou o sexualismo um dos capítulos mais originais do pensamento moderno.

Houve e continua a haver uma psicologia sexualista, uma psiquiatria sexualista, uma criminologia sexualista, uma etnografia sexualista e assim por diante. O instinto da vida foi estudado em todos os sentidos, foi particularmente bifurcado na sua dupla manifestação — a da reprodução e a do prazer físico e dessa dissociação nasceu uma ética nova, sistematizada, pseudocientífica, dogmática e, após, uma verdadeira sociologia. O próprio Freud não se satisfez naturalmente, nem com a sua psiquiatria inicial, nem com a sua psicologia consequente, chegando no fim da vida a elaborar todo um sistema filosófico e uma verdadeira religião, já que se lançou decididamente à crítica dogmática do cristianismo e de todo o conceito anterior do fenômeno religioso. O terreno literário não podia, naturalmente, ficar imune dessa imensa proliferação do pensamento sexualista, que se estendera particularmente pelos domínios da psicologia humana, pretendendo escudar-se em bases rigorosamente científicas. Proust foi, porventura, o iniciador dessas pesquisas. Escolheu, entretanto, como Freud no início da sua carreira, o campo das anomalias sexuais, como, aliás, já o fizera inicialmente André Gide, ambos antes da guerra de 1914. Foi depois desta que o mitologismo sexual se estendeu, de modo avassalador. No terreno literário não só se estenderam os temas da sexualidade anormal, como se focalizou como base de uma renovação estética vitalista a exaltação do instinto biológico na sua normalidade natural. Foi na Inglaterra que êsse aspecto do problema se apresentou de modo mais

patente representado por uma das figuras mais curiosas das letras contemporâneas, D. H. Lawrence. Lawrence é o lírico da sexualidade. Aquilo que o nosso patrício Júlio Ribeiro aqui tentou fazer, na esteira de Zola, que o tentara em França como um dos aspectos mais escandalosos do naturalismo, — Lawrence o fêz para a literatura universal. O naturalismo introduzira na literatura, não pròpriamente a sexualidade — como o ia fazer a literatura de após guerra, e apenas a liberdade de cenas lúbricas, como reação contra o idealismo romântico e para escandalizar o burguês. Será possível dizer que Zola, em "Fécondité", foi realmente um precursor. Mas, o problema ainda se apresentava, para êle, com caráter acidental ou, então, dentro das leis normais da natureza sem qualquer acentuação mitológica. Êsse último aspecto só iria de fato surgir com a marcha alucinante dos tempos modernos para as investigações mais estranhas, mais paradoxais, mais contrárias ao que se fizera anteriormente.

É nesse sentido que Lawrence, e também Huxley e Joyce, marca um momento essencial na formação do mito sexual. A sua literatura merece efetivamente o epíteto de fálica, porque assume, como em certos povos primitivos, um verdadeiro caráter de culto fálico e uma exaltação passional completamente diversa do racionalismo naturalista. Lawrence é um poeta, um grande poeta. Os seus livros estão cheios da mais estranha beleza, de expressão e de sentimento. Mas, no centro dêles, quase dolorosamente, com uma gravidade de rito vocacional, de dedicação sacrificial, de Mito e de Mística, no mais esplêndido sentido moderno das duas expressões, encontramos a sexualidade, como uma exaltação da vida, como uma afirmação de fé, como uma autêntica magia alucinada.

Freud, na filosofia fálica; Havelock Ellis na ciência fálica e Lawrence na literatura fálica — além de todo o cortejo de figuras por vêzes geniais que os acompanham — formam o patriarcado ou triunvirato dessa nova idolatria, que tantos fiéis iria alcançar nos dias que correm.

Dêsse tribunal supremo iam cair, sôbre os dóceis seguidores do novo culto, as leis, os dogmas, os decretos, as encíclicas, com que se tenta formar uma doutrina capaz de derrubar todos os "preconceitos", de destruir tôdas as heresias, e construir um novo templo em que se adore o novo deus, muito mais exigente que a quase púdica Vênus de outros séculos!

Êsse culto fálico, de caráter exotérico e não esotérico, encontrou dois elementos que facilitaram grandemente a sua

imensa difusão. O primeiro foi o charlatanismo e o comercialismo. Em tôrno dos filósofos, dos cientistas e dos verdadeiros artistas que lançaram o novo culto — pois há mitos de origem plebéia, como o da riqueza e mitos de origem patrícia, como o do sexo — começou a pulular tôda uma turbamulta de sacristães, de aproveitadores, de exploradores, que se apoderaram do novo Sésamo do século e passaram a distribuir em gasparinhos os bilhetes da sorte grande freudiana. Não houve poeta sem inspiração, romancista sem talento, psicólogo sem originalidade ou médico sem clientela que não se lançasse àvidamente sôbre o novo tema, que parecia abrir tôdas as portas. O charlatanismo alvoroçou-se com a educação sexual como o cabotinismo se embandeirou com a nova terminologia divulgada e já familiar em todos os meios. Com isso se levantou também o interêsse comercial dos editôres e as vitrines começaram a encher-se com obras de segunda, de terceira, de ínfima classe que, sob a capa de ciência, de arte, de filosofia, só visavam aproveitar a nova e rendosa mina que se abria para as sucessivas edições a preços baixos.

Essa zona intermediária de vulgarização muito concorreu para levantar a grande massa, a dócil massa dos leitores, naturalmente inclinados a êsse gênero de leituras e de interêsse pela inclinação natural da lei da espécie. E êsse foi o terceiro e mais numeroso elemento para a fixação do novo mito. O grande impulso da mitologia sexualista deu-se nesse terrível período de vinte anos que mediou entre as duas grandes guerras. A falsa euforia que, no fim da guerra de 1914, se levantou e que durou ao menos 10 anos, de 1919 a 1929, época da grande crise que estalou como um trovão num céu sem nuvens para muita gente, — essa falsa euforia trouxe ao grande público, tanto dos vitoriosos como dos vencidos, a predisposição para um veneno como êsse que alguns homens de gênio e inúmeros charlatães inoculavam na sociedade contemporânea. Desde Tucídides que sabemos ser a proximidade da morte um ambiente propício à exaltação alucinada do amor à vida. Se assim é *durante a ronda da Morte,* que não será logo depois da sua passagem, quando os homens se deixam penetrar pela ilusão de que foram mais fortes do que a Morte? Foi o que se deu, depois da outra guerra. Os tempos que se seguiram foram propícios a essa exaltação das fôrças físicas do amor, tanto nas suas formas normais como nas suas mais estranhas anomalias. O vintênio 1919-1939 foi o paraíso da Afrodísia. Pode-se mesmo dizer que, em muitos meios, a regra foi a contradição à natureza e que a vida sexual de tôda uma geração, na sua generalidade, se

processou sob o signo das anomalias dêsse gênero. Como disse ainda Bergson, a civilização contemporânea é "afrodisíaca". Êsse afrodisismo generalizado promoveu a fácil e rápida difusão do novo culto, de tal modo que o mito sexual em pouco se apoderou de um mundo ávido de aventuras e impregnado da mais grosseira indiferença por tudo o que não ultrapassasse o imediatismo da vida dos sentidos.

Assim se formou, bruscamente e de cima para baixo, êsse novo mito que hoje vive esparso por todo o ambiente que respiramos e que nasceu, em grande parte, como uma reação contra um excesso contrário. O sexualismo moderno foi, de certo modo, uma reação contra o puritanismo, que particularmente nos países anglo-saxões conservava os problemas dessa natureza cuidadosamente velados por um "cant" artificial. O resultado foi a exploração do excesso contrário e a onda de impuritanismo que invadiu os últimos decênios e, hoje, constitue um dos mitos mais catastróficos dos nossos tempos.

Passemos, agora, dos mitos de natureza material, dois dos quais, ao menos, da mais grosseira origem, ao mais nobre dos mitos de ordem geral, ao mito da Cultura.

CAPÍTULO VIII

A CULTURA

O mito da cultura é a atribuição de um valor absoluto ao próprio trabalho do espírito. Nada, pois, de mais digno em si e nada de mais alheio à vulgaridade e à grosseria dos mitos de origem pecuniária ou sexual.

O que encontramos, então na base dêsse mito, é a fé nos destinos do espírito, nas obras do espírito e nada de mais digno de louvor que tal coisa. Não é nisso, entretanto, que reside o elemento mitológico dessa atitude. Êsse elemento reside na atribuição de um valor *absoluto* aos trabalhos e ao espírito *do homem*. O mito consiste em deslocar os atributos da inteligência e da potência *divinas*, para a inteligência e para a criação *humanas*. E êsse é, em linhas gerais, o trabalho de desespiritualização ou de secularização a que aludimos no capítulo inicial e se vem processando durante os últimos quatro séculos (1). Êsse mito, portanto, é dos de formação antiga e gradativa. Principiou a nascer com o desligamento que alguns filósofos medievais nominalistas começaram a introduzir entre as atividades da razão e da fé (2). Quando um filósofo e sociólogo culturalista, como Harold Laski, aponta para a obra de Marcílio Ficino, como

---

(1) — "A destruição do homem por si mesmo em consequência da sua confiança na sua própria onipotência, é o que hoje vemos por tôda a parte... O fim do Renascimento significa a deslocação da estrutura orgânica da vida por ela preservada. O Renascimento, como tôda a vida orgânica, era hierárquico. O movimento de secularização, que devia terminar na mecanização da vida e na ruptura de tôda a constituição orgânica, foi considerado, a princípio, como uma emancipação das efetivas potencialidades do homem e na exuberância da sua atividade livre. As fôrças humanas, porém, que escapam de um estado orgânico, acabam escravizadas pela mecanização... Estamos, agora, participando do início da barbarização da Europa" (*N. Berdiaeff* — The End of our time. 1933 (1.ª ed. 1919), pgs. 41/49/57).

(2) — "A filosofia moderna rompe radicalmente com o pensamento de um princípio metafísico de ordenação, com a doutrina da matéria e da forma, com o cosmos e a limitação. Ela passa a considerar êsses princípios não como existentes e observados, e sim como princípios a serem estabelecidos. No fim da Idade Média a existência de uma ordem universal é posta em dúvida. Guilherme de Occam reduz o *universal* a um simples conceito do espírito... Em lugar dos universais entram em jôgo as

exemplo de antecipação sôbre o pensamento moderno e quando os homens da mais alta cultura moderna lhe acentuam, entusiasmados, a indicação (3) — estamos em plena mitologia cultural, pois Marcílio Ficino é o iniciador do "laicismo" político moderno (4) como Occam o do laicismo cultural, o mais nobre mas, também, o mais perigoso dos mitos, pois só devemos temer o êrro dos homens de bem ou das idéias sinceras e poderosas. É por isso que os erros do espírito são mais graves ou, pelo menos, mais perigosos que os do corpo. Não foi por sensualidade, mas por orgulho, que inicialmente se desordenou a harmonia da criação. O homem pecou por sensualidade. Os anjos pecaram por orgulho. É no que há de angélico no homem que os seus erros são, simultâneamente, mais nobres e mais temíveis. Assim ocorre com o problema da cultura. O próprio têrmo — cultura, encontrou um ambiente extremamente propício ao seu aparecimento e à sua divulgação, exatamente porque vinha corresponder ao movimento de autonomia de alguns setores distintos do espírito humano, particularmente — a filosofia, a ciência, a arte e a educação. A *cultura* veio a significar o mixto dos quatro domínios. De modo que, ao falarmos do mito da cultura, no mundo moderno, queremos significar o movimento de libertação e de independência absoluta que êsses quatro domínios empreenderam contra o que julgaram ser uma ilegítima hierarquia da Fé e das instituições religiosas. O mito da cultura moderna repousa justamente sôbre essa emancipação de cada um e de todos, êsses domínios e, posteriormente, a sua nova unificação sôbre a base dêsse conceito, necessà-

---

coisas singulares... Uma consequência dessa posição nominalista é quando Occam vê a ordem moral natural, como aparece no Decálogo, exclusivamente fundada na vontade de Deus... Assim passa a ter o pensamento moderno um caráter completamente distinto do que vinha tendo desde as fontes do pensamento europeu, na Grécia. Perde-se a ordem estável do universo. À estática do ser em geral opõe-se uma dinâmica, ao conhecimento especulativo e apreensivo do universo uma atividade voluntarista" (*Vinzens Rüfner* — Der Kampf um Dasein, 1929, pg. 5).

(3) — *Holmes-Pollock Letters* — 1941, vol. I, pg. 252.

(4) — "Essa é a verdadeira pátria de Marcílio: o Estado leigo, cioso da soberania dos seus destinos, quaisquer que sejam os seus deuses, a sua lingua ou o seu govêrno, a sociedade civil que, depois de uma longa letargia, reivindica a sua soberania na sua exclusividade. Dela é que [Marcílio Ficino] se fará o arauto convicto e exaltado. Por ela e só por ela é que lançará o seu grito de revolta... Se quisermos procurar a chave da personalidade de Marcílio, encontrá-la-emos na inimiga irreconciliável que atrai tôda a sua ação intelectual ou moral: a organização clerical da Igreja." (*Georges Lagarde* — La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age. 1934, vol. II, pg. 55).

riamente equívoco, de Cultura, que significa, acima de tudo, autonomia absoluta do espírito humano e a sua libertação de todos os laços exteriores a si mesmo. O humanismo limitado do Renascimento veio a produzir o humanismo ilimitado dos nossos dias.

A filosofia foi a primeira "colônia" espiritual a libertar-se. Na Universidade de Halle o movimento emancipador da Reforma fazia-se aos gritos de: "Libertas philophandi" (5). Descartes representou a mais famosa e a mais fecunda das tentativas de operar essa emancipação filosófica. Spinoza deu um passo além, trazendo o Deus geométrico, mas rigorosamente separado do mundo de Descartes, a uma confusão com a própria máquina da criação, o que era abrir o caminho à emancipação absoluta da inteligência humana. O mecanismo do século XVII pretendeu encontrar as leis definitivas da autonomia do universo em si. E o século XVIII erigiu o *filósofo* em sucessor e destruidor do *teólogo*. O enciclopedismo ia abrir as válvulas ao cientificismo contemporâneo. E o duplo monismo do século XIX — o espiritualista e o materialista — assim como as mais dominantes filosofias da época, como o positivismo e o evolucionismo — todos se colocavam, antes de tudo, fora e acima de todos os enquadramentos dentro de uma subordinação qualquer a verdades transcendentes ao próprio espírito humano.

O intelectualismo de todos êsses movimentos — mais ou menos derivados de Descartes e, mais tarde, de Kant — era uma forma de subjetivismo e, portanto, da exaltação do homem, ora separado, ora confundido com o mundo. Nada indica que a reação antiintelectualista, que se processa a partir dos fins do século passado, venha a ser por si mesma ou, pelo menos, na sua totalidade, uma modificação radical ou um repúdio àquele movimento de separação absoluta entre os dados da razão e os da revelação. As filosofias vitalistas e o próprio existencialismo que contêm elementos os mais sadios e promissores, ainda se encontram dominados pela mesma tendência de autonomia absoluta do espírito. Oscilamos entre o cepticismo filosófico dos que fazem da ativi-

---

(5) — "Halle é a primeira Universidade realmente moderna (1694) ... O iluminismo (Aufklärung) e o pietismo, o racionalismo filosófico, político e, afinal também, teológico, partiram de Halle para a sua marcha vitoriosa através da Alemanha." (*F. Paulsen* — Geschichte des Gelehrten Unterrichts, ed. 1939, II, 535/538).

Halle é, pois, o berço do hitlerismo, que nada mais é do que a expressão mais moderna do racionalismo do século XVIII, que Frederico II absorveu e transformou em metodologia política, Bismarck transformou em "Kultur-Kampf" e o III.º Reich pretende impor ao mundo.

dade metafísica uma expressão estética e a necessidade de uma volta ao rigor e à precisão na atividade cognoscitiva — mas estamos longe de uma atenuação qualquer no dogma da independência absoluta do espírito humano. A inteligência, a vitalidade, o instinto, a subconsciência, a sensibilidade ou a vontade é que são consideradas pelos filósofos faculdades capazes de alcançar, de modo mais ou menos perfeito, a essência das coisas, mas tôdas atribuem ao espírito *humano* a fonte *última* de todo o conhecimento e de tôda a verdade possível. Ao absolutismo humanista não escapa o próprio cepticismo contemporâneo. O agnosticismo é uma afirmação, *que não duvida de si mesma,* quanto à impossibilidade de ultrapassar os seus próprios limites de absoluta relatividade. É uma base inabalável, um dogma absoluto no fundo da própria dúvida. Tôda a filosofia modernizante assenta, portanto, na mais rigorosa atribuição de um valor *último* ao espírito humano, medida de tôdas as coisas, como Protágoras e os sofistas já o afirmavam na filosofia grega (6).

A emancipação científica seguiu caminho idêntico e, provàvelmente, ainda mais rigoroso ao da emancipação filosófica. Apenas, governado mais de perto pelo espírito de objetividade, a sua tendência foi a princípio para uma transcendência do universo sôbre o homem. O cientificismo, no século passado, de que o livro famoso de Renan de 1855 "L'Avenir de la Science" foi, talvez, o mais eloquente dos primeiros evangelhos modernistas, constituiu simultâneamente uma afirmação da objetividade do espírito, pela possibilidade da descoberta dos segredos ontológicos da natureza e uma demonstração tocante da nova mitologia cultural, no seu aspecto científico. O culto à ciência foi seguramente uma das faces mais representativas do século XIX. Aquilo que a filosofia do século XVIII tentou fazer com a teologia, a ciência do século XIX procurou fazer com a filosofia, a ponto de ter um gênio filosófico, como Augusto Comte, procurado empreender a integração total da filosofia na ciência e a sua redução a uma simples unificação de tôdas as ciências. O

(6) — "O filosofar converteu-se no fundamento do verdadeiro ser do homem. Adota hoje a sua forma característica: o homem, arrancado à substância salvadora de situações estáveis, na estrutura existencial das massas, na incredulidade pela perda da sua religião, reflete mais decididamente sôbre o seu próprio ser. Daí surgem os pensamentos típicos adequados à época. O primeiro já não é a Divindade revelada, da qual tudo depende, nem o mundo que existe, e sim o próprio homem que, entretanto, nunca pode por-se de acôrdo consigo mesmo como o ser, mas tende a evadir-se de si mesmo." (*Karl Jaspers* — Ambiente espiritual de nuestro tiempo, trad. esp., 1933, pg. 143).

que se processava nas altas esferas culturais estendeu-se gradativamente a outros planos da cultura e o espírito vulgarizador de um Karl Pearson (7) foi uma expressão sintomática da nova heresia que se espalhava pelo mundo moderno, como uma mancha de óleo no mar. Hoje, com a reação antimecanicista dos mais modernos homens de ciência, como o organicismo de um Whitehead (8), embora não se encontre a renúncia à convicção de que, apesar de precário, ainda é o conhecimento científico a mais alta categoria de interpretação do universo pelo homem — é certo que a mística cientificista evoluiu. Encontramos uma abertura maior do pensamento científico e uma maior possibilidade de entendimento com o pensamento filosófico e religioso. Enquanto os vulgarizadores do positivismo davam a metafísica como morta, os homens de ciência mais modernos, como um Bachelard, voltam a ela através da mutação contínua da ciência (9). O grande público, entretanto, que julga com critérios mais elementares, só viu da ciência os resultados técnicos mais es-

---

(7) — "A ciência moderna pede muito mais do que ficar apenas na posse daquilo que o teólogo ou o metafísico lhe deixam como seu "legítimo campo". Ela exige que tôda a sorte de fenômenos, tanto mentais como físicos — o universo inteiro — constituam o seu campo de ação. Ela afirma ser o método científico a única porta de entrada para todo o campo de conhecimento." (*Karl Pearson* — The grammar of science. 1892, pg. 30).

(8) — "Whitehead não concebe o universo como uma coleção de coisas individuais que existam em separado e sim como um processo ativo em que cada acontecimento se apropria de ou "preende" em si mesmo todos os outros aspectos do universo que lhe dizem respeito. Admitindo outra vez que, em última instância, a vida e a matéria não sejam distintas, chegou-se à conclusão de que o processo, que o universo representa, pode legitimamente considerar-se como vivo. O universo é, pois, um universo vivo; não no sentido de ser um organismo único com a vida, senão no sentido em que se pode dizer que tem vida o processo do desenvolvimento harmonioso de inúmeros organismos mutuamente preensores." (*C. E. U. Joad* — Guia de la filosofia, trad. esp., 1940, pg. 511).

(9) — "Todo o homem, no seu esfôrço de cultura científica, se apoia não sôbre uma mas sôbre duas metafísicas... Para dar-lhes ràpidamente um nome provisório, designamos essas duas atitudes filosóficas fundamentais, tranquilamente associadas num espírito científico moderno, sob as etiquetas clássicas de racionalismo e de realismo... É a uma verdadeira síntese das contradições metafísicas que está ocupada a ciência contemporânea... O real científico é feito de uma contextura numenal, capaz de indicar os eixos da experimentação. A experiência científica é, pois, uma razão confirmada... À antiga filosofia do como-se (als-ob) sucede, em filosofia científica, a filosofia do *porque-não*... Procuraremos na conclusão filosófica do nosso trabalho apresentar os caracteres de uma epistemologia não cartesiana que nos parece consagrar verdadeiramente a novidade do espírito científico contemporâneo... Acima do *sujeito*, para além do *objeto* imediato, a ciência moderna funda-se sôbre o *projeto*. No pensamento científico a meditação do objeto pelo sujeito toma sempre a forma de projeto... Os golpes de gênio que acabam de fundar a mecânica ondula-

pantosos e deixou-se impregnar pela mais crédula adoração do progresso material e instrumental, como sendo a última expressão do domínio do homem sôbre as coisas. A mitologia científica, tanto nas esferas superiores como nos domínios inferiores da cultura, alcançou as repercussões mais espalhadas. De modo que, êsse setor da cultura moderna, não ficou atrás, em relação ao antecedente, quanto à tendência ao absolutismo totêmico.

A arte, por sua vez, nas suas diferentes modalidades, teve o seu curso histórico moderno dominado pelo mesmo pensamento de absoluta dissociação e de independência ilimitada. Foi o mesmo espírito de separatismo que animou o movimento da "arte pela arte" e que estimulou o *estetismo* puro, como complementar do *cientificismo*. O simbolismo foi, de certo modo, a expressão mais perfeita dessa mística estética, (por vêzes abrindo para a mística verdadeira, como no caso de Claudel ou Bloy ou da falsa mística, como no caso de Péladan ou Schuré) e dêsse culto da arte, como último e supremo valor do espírito, que se traduzia num puro anarquismo social, quando levado ao extremo ([10]). Quando um génio literário, como Proust, exclama: "l'art c'est ma religion", está operando aquêle mesmo movimento de substituição que leva às formas modernas da mitologia naturalista. Valéry vê a essência da Poesia como deificação ([11]). Essa deificação panteísta da arte está no mesmo nível da deificação da ciência ou da filosofia. A arte, na realidade, é um *fim em si,* como a filosofia ou a ciência, mas *dentro dos limites da sua natureza.* Para a mitologia culturalista, po-

---

tória de um Louis de Broglie e a mecânica das matrizes de Heisenberg ecoaram nas mesmas condições de imprevisto e, por assim dizer, sem preparação histórica. Elas relegam para o passado as mecânicas clássicas e relativistas que, tanto uma como outra, já não passam de aproximações mais ou menos grosseiras de teorias mais finas e mais completas." (*Gaston Bachelard* — Le nouvel esprit scientifique — 1937, passim).

Como estamos longe da mitologia cientificista do século passado, embora muito próximos de um cepticismo científico ambíguo na sua virtualidade e muito semelhante ao de um racionalista como Bertrand Russel quando exclama, na conclusão do seu "The Future of Science" (1925) "Science threatens to cause the destruction of our civilization." (p. 63).

([10]) — "No terreno das idéias políticas devemos registar que o simbolismo corresponde ao anarquismo que é, considerado em seu princípio, um aristocratismo exasperado. "A humanidade, escrevia Charles Morice em *"La littérature de tout-à-l'heure"*, sempre consistiu numa ínfima minoria de homens livres e numa maioria de escravos." (*John Charpentier* — Le Symbolisme. 1927, pg. 71).

([11]) — "Considero da essência da Poesia que ela seja, segundo a diversa natureza dos espíritos, ou de valor nulo, ou de infinita importância: o que a assimila ao próprio Deus." (*Paul Valéry* — Varieté III. 1936, pg. 39).

rém, não há limites a essa natureza, e sim a plena e livre extralimitação das suas possibilidades. O absolutismo estético vem completar o quadro da mitologia moderna, junto à filosofia e à ciência. E é seguido pelo *absolutismo pedagógico.* A educação em si, isto é, a própria atividade educativa como *ultima ratio,* veio completar êsse movimento de emancipação dos vários domínios culturais. Nunca se viu surto educativo ou antes instrutivo mais intenso do que o manifestado pela história da educação nos últimos cem anos. Nunca se viram esperanças mais ardentes de conquistas humanas sôbre o destino, do que as desenvolvidas ao longo do século passado. Na Inglaterra dizia-se que as vitórias de Wellington haviam sido ganhas nos campos de Eton, como, na Alemanha, se afirmava que Sedan fôra uma vitória do mestre escola alemão. Foi, aliás, na própria Alemanha que surgiu o surto do pedagogismo como elemento decisivo de regeneração e de vitória. Foi com Fichte e com os seus "discursos à Nação Alemã" que à pedagogia se atribuiu uma missão acima da religião, da filosofia, da ciência, ou da política. Formava-se, em pleno coração da Europa, o mito da cultura pedagógica, não apenas como elemento de saber mas *de poder.* E como o mitologismo contemporâneo, no século XX, tem uma acentuada marcação mágica — como forma de conjuração pelo homem das fôrças naturais extra-humanas — essas raízes do pedagogismo assumiram uma importância não despicienda. Foi em Berlim e na sua famosa Universidade que se formou, porventura do modo mais fecundo, o novo mito cultural. O pensamento germânico opôs *Kultur* a *Natur* e fêz girar em tôrno do primeiro têrmo a base de tôda a evolução contemporânea. O têrmo *Cultura,* por natureza ligado a uma tarefa de ordem pedagógica, foi, pouco a pouco, assumindo um importância transcendente a todos os domínios especializados de que nos vimos ocupando de modo sumário. E de modo realmente muito sumário, pois o que desejamos é indicar caminhos e situar os problemas, cada um dos quais admite tôda a espécie de desenvolvimentos e comprovações ulteriores. O estudo do mito e da mística científica, filosófica, estética ou pedagógica dos nossos tempos, nos inúmeros sinais que não é difícil encontrar na bibliografia moderna, é dos mais sedutores mas levar-nos-ia longe afastando-nos do caminho principal dêste ensaio e fazendo-nos perder nos meandros infindáveis de cada um dêsses setores. No setor pedagógico desejo, apenas, mencionar dois movimentos concomitantes que tiveram, no último século, um progresso considerável — o movimento da instrução popular generalizada ou combate universal ao analfabetismo

e o movimento de desenvolvimento crescente dos Colégios e Universidades ou instrução média e superior generalizadas. Se juntarmos a êsses o movimento conhecido pelo nome de *pedagogia nova* e que, em grande parte, renovou os métodos contemporâneos de ensino, teremos a indicação dos pontos cardeais por que passou o surto moderno da emancipação pedagógica, análoga às outras de que nos vimos ocupando. Assim como a filosofia, a ciência e a arte, longe de se confinarem nos limites da sua própria natureza, pretenderam extravasar pelos demais e reivindicar cada qual ou o direito de ser considerada a atividade *rectrix* ou, pelo menos, o direito à absoluta autonomia — assim, também, a pedagogia se desenvolveu como uma nova religião. *A salvação do mundo pela Educação* foi a nova mística que da Suíça ou da América do Norte irradiou por todo o Ocidente e, de certo modo, por todo o mundo. O mais famoso filósofo norte-americano no século XX ia ser um filósofo da educação, John Dewey. E Dewey veio concorrer, de modo considerável, para espalhar o novo mito e incentivar a nova mística. A atividade educativa passou a valer *por si,* independente de qualquer finalidade estranha a ela. Mais do que isso. Em vez de ser a educação a ter uma filosofia, era *a filosofia que passava a ser educação* (12). E nesse conceito é que reside exatamente o caráter mitológico da nova fé.

O resultado dessas tendências concomitantes foi aquilo a que costumamos chamar *o culto da cultura* e constitue o têrmo mais elevado da mitologia contemporânea e do narcisismo do homem moderno.

São êsses, pois, a nosso ver, os mitos de ordem geral que se manifestam de modo mais patente nos nossos dias e que dão um feitio próprio ao pensamento e às atitudes humanas dos nossos tempos. São êles que, atingindo a vida interior, vão alimentar as fontes secretas em que se abeberam os mitos de ordem política que passamos agora a considerar.

---

(12) — "Se quisermos conceber a educação como sendo o processo de formar disposições fundamentais, intelectuais e sensitivas, para com a natureza e para com o próximo, — podemos então definir a filosofia como sendo *a teoria geral da educação*." (*John Dewey* — Democracy and Education, pg. 381).

Uma ciência particular, como a Educação, passa assim a tomar o pôsto de uma ciência geral como a Filosofia. E esta a fundir-se naquela, perdendo completamente a sua autonomia. Os antigos chamavam a Filosofia de "scientia rectrix" porque fornecia às demais ciências as noções fundamentais com que tôdas trabalham. O pragmatismo moderno faz da Educação a "scientia rectrix". É o antropomorfismo no seu explendor. É o culto da ação pela ação. A janela aberta a tôdas as idolatrias, a todos os totalitarismos. É o neototemismo contemporâneo, e o culto aos mitos modernos.

CAPÍTULO IX

O NÚMERO

Se colocamos o mito democrático antes dos outros propriamente político-sociais, é por três motivos — por ser o mais antigo; por ser o mais ambíguo e por se encontrar numa fase de franca remodelação. (1)

O mito democrático moderno, da civilização Burguesa, tem, como se sabe, as suas origens imediatas no século XVIII. Foi então que se formou, a despeito das suas remotas origens renascentistas, sobretudo a partir de Rousseau, o individualismo moderno, que iria animar a formação política e moral ou antes a formação global da nova camada de população, que vinha à tona com a Revolução Francesa, a *Burguesia* e que, na Inglaterra, já começava a formar-se com o surto do industrialismo incipiente. As transformações culturais que se haviam operado desde os fins da Idade Média alcançavam, então, o nível da sociedade e vinham manifestar-se sob a forma de transformações político-sociais. Rompia-se, não apenas com a tradição cultural, mas, ainda, com a institucional. E o choque que se ia dar, no início do século XIX, era entre

---

(1) — Relendo êste capítulo, treze anos depois de o ter escrito, sinto que o deveria escrever de novo, do princípio ao fim, pois já não corresponde exatamente ao que hoje penso da democracia. Longe de ser um desiludido da democracia, depois de a observar em ação durante êsses treze anos, cada vez me convenço mais de que é o único regime capaz de se opor ao ritmo crescente do totalitarismo moderno, que ameaça as próprias democracias. É quando a democracia deixa de ser democrática que começa a ser perigosa. Ou quando a consideramos como um regime meramente *quantitativo*. Se a democracia fôsse apenas, realmente, baseada no *Número*, como êste capítulo dá a entender, então sim poderiamos falar do perigo de um "mito democrático". Mas, democracia, em sentido autêntico, não é só um regime de domínio absoluto da maioria sôbre a minoria, como seria se o *número* fôsse o seu único fundamento. A verdadeira democracia não é o regime em que a maioria oprime ou silencia a minoria, mas sim o regime no qual as minorias têm o direito a plena manifestação da sua vontade e a oposição é um elemento essencial para o bom funcionamento do govêrno. O *mito numérico* caracteriza hoje os regimes mais totalitários, que querem ser regimes de *massa*. Nada têm de tìpicamente democrático. Antes pelo contrário. É certo que a democracia apresenta um elemento numérico, já que se caracteriza pela máxima participação do povo no govêrno. E êsse elemento numérico é que Rousseau colocou na essência da sua concepção democrática, que ia influir tão fortemente na evolução das democracias nos nossos tempos. Essa concepção da democracia — como um regime da "Volonté génèrale", manifestada pelo domínio da maioria eliminando a minoria, — essa sim é condenável. Mas, isso, por não ser uma verdadeira democracia, que é um regime de garantias de liberdades para *todos*,

o Legitimismo e a Democracia, isto é, entre os direitos da tradição e os direitos do Número. O choque, na Inglaterra, e em países anglo-germânicos, iria assumir um caráter muito menos violento, não só devido ao temperamento do povo, mas ainda ao caráter todo particular, que a transformação democrática ali assumiu, muito mais humano, racional e justo. Até hoje a democracia inglesa é um modêlo de instituições livres. Na França, e em geral nos países latinos, o choque entre o passado e o presente ocorria como uma oposição irredutível entre os velhos privilégios de um pequeno número e os novos privilégios do grande número. Aristocracia e Democracia, Velho Regime e Novo Regime defrontavam-se como irreconciliáveis, de modo que a luta implacável se estabeleceu e as correntes se acirraram, ao passo que, na Inglaterra, a burguesia logo se aristocratizava, recebendo título e dignidades tradicionais. Basta ver que nas línguas anglo-germânicas não há um têrmo equivalente a "bourgeois".

O triunfo gradativo da Democracia acompanhou a ascensão gradativa da Burguesia. O regime político democrático, isto é, baseado na manifestação da vontade do grande número, foi uma expressão do surto do capitalismo e do poderio crescente da nova riqueza, formada na base do aproveitamento da indústria e do comércio, universalizados e enriquecidos com a colonização de países atrasados e remotos.

---

dentro do bem comum, e não de *absolutismo da maioria*, como o leva a ser a concepção burguesa e classista da democracia. Se, hoje, as chamadas "democracias populares" são os regimes menos democráticos do mundo, é porque empregam a palavra no sentido da opressão da maioria sôbre a minoria ou mesmo da minoria sôbre a maioria, como se vê na Polônia ou na Tchecoslováquia.

À luz dessas considerações e pela convicção, em que cada dia mais me encontro, de que a democracia é o regime político que mais se aproxima do ideal objetivo de uma boa organização da autoridade na civilização, — é que já não escreveria hoje êste capítulo como o escrevi em 1943. Baseei-me, então, na democracia como sendo o mito do número. Não é exato. Essa democracia, — que existe sem dúvida, e é a que faz com que as maiorias se julguem autorizadas a fazer silenciar as minorias — é uma falsa democracia, embora muito espalhada nos nossos tempos. A verdadeira democracia assenta, como disse, no respeito das minorias e na garantia da máxima liberdade, dentro do bem comum. A pluralidade partidária, por exemplo, é uma demonstração do respeito à variedade de modos de compreender e orientar os fenômenos políticos que uma verdadeira democracia jamais pode negar. E, assim por diante. Não é o *número* mas a *lei* e, portanto, a *justiça*, que caracteriza o regime democrático.

Teria, pois, de refundir o capítulo todo. Mas, prefiro deixá-lo assim mesmo, com as explicações desta nota inicial, pois, na verdade, representa o meu modo de pensar na época em que foi escrito o livro. E se hoje penso de modo um tanto diverso, é que a observação política dêsse decênio me levou, cada vez mais, a ver que é a liberdade, muito mais que a autoridade, que se acha em grande perigo, nos dias que correm.

O essencial é desligar a democracia da *filosofia burguesa* da vida e subordiná-la a uma filosofia *cristã* da existência. (Nota de 1956).

O Novo Continente, sobretudo, adquiriu a independência e desenvolveu a sua prosperidade econômica sôbre essa dupla base do surto crescente dos regimens de opinião e do enriquecimento gradativo da classe burguesa. Mesmo no nosso país, que foi, de tôdas as nações americanas, aquela que mais fiel se mostrou às instituições políticas do passado, em virtude das circunstâncias especialíssimas por que se operou a nossa independência, — mesmo o Brasil, atingiu no século passado uma notável realização de fé democrática. É certo que, durante todo o Império — a luta foi incessante entre o radicalismo democrático mais avançado e o parlamentarismo liberal ou conservador. De lado a lado, porém, a fé política dominante era a mesma, a da liberdade individual de opinião, traduzida no surto extraordinário da imprensa. Quando se lê, hoje em dia, o que durante o Império se escrevia contra o Govêrno, a impressão é de assombro, quanto ao regime de liberdade quase licenciosa em que vivíamos e quanto à solidez da nossa estrutura política, cuja superficialidade litorânea repousava sôbre a substância inabalável da grande realidade latifundiária.

Se isso ocorria, no país em que a instituição monárquica se mantivera, — embora por isso mesmo, dir-se-á, mais preocupado com o modêlo do parlamentarismo democrático britânico, — que não seria em todo o resto da América, em que se defrontavam caudilhismo e radicalismo e, particularmente, na América do Norte, em que o regime de Opinião foi adquirindo um vigor cada vez mais intenso, pela vitória gradativa das correntes liberais jeffersonianas contra as correntes conservadoras hamiltonianas. Em todo o Ocidente, e até mesmo no Extremo Oriente, com a transformação, aliás meramente superficial, do Shogunato japonês em meados do século passado, o que se nota é o surto crescente do culto pelas instituições liberais e democráticas e a fé, cada vez mais enraizada, de que a salvação dos povos estava na aplicação crescente do princípio da soberania do povo. Era a evolução "natural" da humanidade, segundo o evolucionismo spenceriano, que levava os povos ao regime democrático, marcado pela substituição do regime militar pelo regime "industrial", que era o ideal para a preservação das liberdades individuais (2).

---

(2) — Numa sociedade organizada para a ação militante, a individualidade de cada cidadão tem de estar de tal modo subordinada quanto à vida, à liberdade e à propriedade, que êle fica em grande parte ou completamente *possuido* pelo Estado; mas, numa sociedade industrialmente organizada, não ocorre essa subordinação do indivíduo. Não restam ocasiões nas quais lhe seja exigido o risco da sua vida enquanto destrói a

Foi, assim, formando-se o mito da Democracia, como o regime político perfeito em si e capaz de alcançar sòzinho, independente de qualquer subordinação a um credo religioso ou moral, a felicidade total dos povos. A Democracia, assim compreendida, assumiu um caráter tão radical, tão autônomo, tão secularizado — que quando um Leão XIII, com uma visão genial do problema, entrevista, aliás, em suas linhas certas pelos bispos norte-americanos, mostrou a perfeita compatibilidade do regime e até a sua correspondência relativa, com as mais altas exigências de um sã filosofia do homem, houve um grande estupor entre aquêles que se haviam habituado a considerar o novo Mito, como radical e incurávelmente penetrado de elementos incompatíveis com uma filosofia cristã da Vida.

Daí se originou, e até hoje perdura, a ambiguidade em tôrno do conceito de Democracia. Maritain, a meu ver, esclareceu o problema de modo tão preciso, que não há melhor explicação do que a transcrição da sua exegese luminosa (3). Não foi, porém, a democracia (3a) baseada no respeito aos

---

vida alheia; não é forçado a deixar a sua ocupação e submeter-se a um oficial comandante e cessa completamente a necessidade de abandonar, para objetivos públicos. a propriedade que lhe seja pedida. Sob o regime industrial a individualidade do cidadão em vez de ser sacrificada pela sociedade, tem de ser defendida pela sociedade. A defesa da sua individualidade to na-se o dever essencial da sociedade." (*Herbert Spencer* — The principles of sociology, 1879, vol. II, pg. 607).

A evolução histórica veio a dar-se num sentido bem diverso do que o julgou Spencer. A sociedade "industrial" ou liberal-individualista transformou-se evolutivamente na sociedade socialista dos nossos tempos, em que as "mobilizações" industriais incluem o próprio "trabalho humano" e não apenas os bens econômicos ou lucros.

(3) — "A filosofia deverá... distinguir três sentidos na palavra democracia: 1.º A *democracia social* recomendada pelos Papas (demofilia) e que outra coisa não é senão dar às classes laboriosas, mais que nunca oprimidas no mundo moderno, condições humanas de vida, exigidas não apenas por caridade, mas antes de tudo por justiça... 2.º A *democracia política* entendida no sentido de Aristóteles e Santo Tomás e segundo o exemplo da antiga democracia helvética e que tanto a Igreja como a filosofia consideram como uma das formas de govêrno possíveis em direito (e indicadas ou contra-indicadas de fato, segundo as condições e formações históricas); 3.º O *democratismo* ou a Democracia no sentido de Rousseau. digamos o mito religioso da democracia (sic), que é totalmente diverso do legítimo regime democrático... A democracia, assim entendida, confunde-se com o dogma do Povo Soberano, que unido ao dogma da Vontade Geral e da Lei expressão do Número, constitue, no seu extremo, o êrro do *panteismo político* (a multidão-Deus)." (*Jacques Maritain* — Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques. 1926, pgs. 27/28).

No último dos três sentidos é que a mitologia demagógica do Número penetrou em muitos meios modernos e constitue um dos mitos mais importantes do nosso tempo.

(3a) Êsse folheto de Maritain, publicado em 1926, é apenas o primeiro ensaio da sua larga e luminosa meditação sôbre a filosofia política e, de

princípios éticos e religiosos do cristianismo que dominou o século passado. A que foi erigida em Mito político moderno, foi a democracia liberal desligada de qualquer subordinação ética ou religiosa. O que se dera com o mito cultural, nas suas manifestações, filosófica, científica, estética e pedagógica, sucedia com o mito democrático. O regime político liberal baseado na onipotência da Opinião individual, como mestra da verdade e do bem, considerou-se completamente liberto de qualquer espécie de subordinação alheia a si mesma. Aquilo que a Ciência ou a Filosofia, que a Arte ou a Educação pretendiam, isto é, absoluta independência, também reivindicava para si a Democracia. Mais do que isso. Em vez de atribuir à *Cultura,* em qualquer das suas modalidades, o caráter de atividade suprema, atribuia-o à *Política.* O primado da política sôbre a Cultura foi uma das modalidades fundamentais do mito democrático, o mais antigo e o mais lentamente elaborado dos mitos contemporâneos, todos êles fundados nessa deslocação da primazia da *Cultura,* isto é, da atividade intelectual especulativa, para a *Política,* quer dizer, para uma atividade prática e social, como função salvadora da sociedade. Se o mito democrático convive com os mitos culturais, nem por isso deixa de se atribuir uma primazia como sendo o único regime compatível com o desenvolvimento de uma cultura fecunda e normal. O primado da Política é o denominador comum de todos os mitos políticos modernos.

Êsse mito democrático se achava, no início do nosso século, em lenta decomposição e em vias de ser naturalmente substituido por outro que dêle deriva como direta consequência — o *mito socialista,* quando vieram processar-se os grandes acontecimentos de que estamos atualmente participando (4) e que precipitaram, de modo considerável, uma crise que de outra forma se arrastaria não se sabe por quanto tempo. O aparecimento do surto totalitário teve uma dupla consequência em relação ao mito democrático, — voltou a dar-lhe vida e, ao mesmo tempo, apressou-lhe a transição, no sentido referido por Louis Veuillot quando dizia que —

---

modo especial, sôbre os fundamentos filosóficos da democracia. Em outros numerosos volumes, e especialmente em "Christianisme et Démocratie", sobretudo no livro originàriamente publicado em inglês, em 1951, "Man and the State", é que devemos procurar o pensamento definitivo de Maritain sôbre a democracia e não nesse folheto de 1926, que é sòmente um ensaio inicial de meditação sôbre o problema. (Nota de 1956).

(4) Em 1943 (Nota de 1956).

"le monde sera chrétien ou socialiste, il ne sera pas libéral" (5).

O mito do número, como expressão da felicidade social, está hoje em plena transição. De um lado vemos surgir, revestido de uma nova aura, o idealismo democrático. O aparecimento de certos monstros sociais, produzidos pela própria lógica de um ideal político desligado de tôda a subordinação ética e religiosa, provocou por parte de democratas sinceros, éticos e religiosos, como Franklin Roosevelt, por exemplo, uma reação que arrastou cento e trinta milhões de homens numa cruzada que há dois anos parecia francamente inimaginável. O isolacionismo americano era o fiel herdeiro da tradição hamiltoniana, tradicionalista e conservadora, prêso aos interêsses patrimoniais e ao realismo local. A participação na guerra anti-totalitária, baseada na tradição idealista jeffersoniana, veio dar às Democracias uma aura nova e reduzir, para muitos, a sorte do mundo à opção Democracia -Totalitarismo, voltando a atribuir à Democracia um caráter mítico e ao sentimento de devoção para com ela um caráter místico. Os amigos da verdadeira Liberdade estão sentindo que, nos ambientes dominados por êsse democratismo avassalador, há quase tão pouca liberdade de dissentir do mito dominante, quanto nos ambientes totalitários de dissentir dos que nêles exercem o seu domínio.

Há, pois, de momento, um surto grandioso de idealismo democrático que conseguiu, pelo menos, essa coisa magnífica — levantar um povo penetrado de comodismo e devorado pelo mito da técnica ou da riqueza, em nome de um muito mais nobre, pois é outro baseado no desinterêsse e no sacrifício, como seja o Mito político democrático.

Outro fenômeno, ligado a êsse surto do democratismo mitológico, é a sua rápida impregnação de uma substância por êle realmente segregada, mas, de fato, contraditória com alguns dos dogmas fundamentais do próprio democratismo e, acima de tudo, o dogma da onipotência da Opinião. Quero referir-me à *marcha precipitada para o socialismo* no meio

---

(5) — "Expulsando a Deus do seu seio, despoja-se a sociedade de toda a possibilidade de lhe restituir a ordem verdadeira, onde autoridade e liberdade se conciliam. Entrega-se a alternativas de despotismo e anarquia que excluem a liberdade, a paz e, finalmente, a honra. Vê-se crescer um povo ignorante, orgulhoso e sombrio, que, não querendo mais senhores, mas não tendo mais patrões, torna-se, como consequência fatal, o sujeito, a vítima, o instrumento da fôrça. A fôrça talvez o calme, mas domando-o; ela o domará, mas pelo embrutecimento. É a advertência da lógica e o ensinamento da história." (*Louis Veuillot* — Les Libres-Penseurs. 1862, pg. 333).

dos regimes democráticos mais puros. Tanto é certo que os fenômenos políticos limitados estão subordinados aos fenômenos sociais mais amplos e generalizados. O ideal democrático-liberal mais puro, como expressão da ascensão social da classe burguesa lutou, durante todo o século passado, contra as correntes latentes e perseguidas do Socialismo, nascidas das mesmas origens remotas da Revolução Francesa, mas desenvolvidas e delimitadas por uma classe e por uma ideologia contraditórias às do capitalismo e do burguesismo dominantes no século passado.

Ora, o que se está vendo atualmente nos países em que o idealismo democrático está triunfante, é a aceleração de uma crise que, lentamente, se processava por decomposição há trinta anos e que, hoje, se opera por fusão e substituição, sob o domínio e a pressão dos acontecimentos. A política econômica de um Roosevelt ou de um Churchill, é crescentemente socialista. A ascensão política de um Crips é sintomática, como as palavras recentes dêsse último, de Eden e do Arcebispo de Canterbury. Neste momento é tão lógico que a Rússia se alie à Inglaterra e aos Estados-Unidos, como o é que se alie à Alemanha. E isso porque, se há mais afinidade *ideológica* e *política* entre o comunismo e o nazismo — há mais afinidade *econômica* e *de classe* entre a Rússia de hoje e a Inglaterra e os Estados-Unidos da guerra, isto é, governados de fato pela *democracia das usinas* e dos *sindicatos,* muito mais que pela democracia *parlamentar* e dos *partidos* tradicionais. Nesse sentido é que o mito democrático se encontra em plena crise, como de início apontamos.

De qualquer forma o mito democrático, ou de Opinião ou de Número, como prefiro chamar, para acentuar-lhe o caráter *quantitativo* e diminuir um pouco o inevitável efeito da ambiguidade do conceito, — é um mito muito vivo e que hoje arrasta multidões ao sacrifício do que têm de mais caro. E a fôrça de um mito está na sua capacidade de mística, isto é, de despertar o sentimento da devoção e do sacrifício. O que distingue um ideal vago de um mito preciso é que o primeiro é uma simples hipótese, fantasia ou sonho remoto e o segundo um ídolo concreto, pelo qual se vive e até se morre. O usurário que morre defendendo o seu tesouro é um místico transviado, como o é, num plano infinitamente superior, o soldado que morre pela Causa da Democracia Pura, o comunista que faz saltar consigo as casas de Stalingrad ou o Poeta que, como Rimbaud, prefere o suicídio literário a trair a causa da Poesia Pura. A religião mitológica, o totemismo dos nossos tempos, coloca ao seu serviço

devotamentos tão perfeitos e tão puros como a verdadeira Fé. E nisso está a importância considerável do estudo dos novos mitos, para a compreensão dos tempos em que vivemos.

Passemos agora à consideração dos outros três mitos políticos, que têm entre si de comum e de contraditório ao mito da democracia liberal, o serem todos baseados no mesmo mito da Revolução.

O prestígio de que nos nossos tempos desfruta êsse têrmo e a realidade muito poderosa que êle representa, correspondem ao que no século passado logrou o conceito de Evolução (6). Assim como, no espírito do século XIX, tudo parecia obedecer à varinha mágica dessa onipotente Fada, — passando o mundo gradativamente e sem maiores choques por estágios sucessivos que lentamente se transformavam segundo leis que Spencer e a filosofia evolucionista julgaram ter, para sempre, sistematizado, — no espírito do século XX tudo parece sujeito a choques bruscos. Tudo se move por contrastes e contradições. A nova palavra mágica que domina o ambiente do século é o têrmo Revolução, que implica três elementos sensìvelmente diversos dos que caracterizavam a Evolução: a *ruptura* com o passado; a *violência* de meios e a *integralidade* da transformação. A Revolução é, antes de tudo, uma ruptura, uma brusca cisão com o que ficou para trás. É uma afirmação brusca do presente contra o passado. Um repúdio radical, e tanto mais radical quanto mais autêntica fôr a revolução, de tudo o que passou. A essência da Revolução é ser antitradicional. Assim como é de sua natureza ser violenta. Se a Evolução implicava uma suave transformação do passado no presente, sem separações radicais, implicava também uma transformação natural, espontânea, invencível. A Revolução, ao contrário, supõe o debate, a luta, a dialética da contraposição violenta. Se, a evolução, aguarda a transformação pelo tempo, a revolução provoca a transformação pelo homem. O papel do homem e da sua vontade, dobrando os acontecimentos e comunicando ao tempo uma feição predeterminada, é muito mais considerável na Revolução. Assim como é muito mais completa a modificação proposta. Pretende e tenta a Revolução modificar radicalmente, não só a realidade social mas até a própria natureza humana, como chegou a afirmá-lo um dos mais inteligentes comunistas dos nossos dias (7). A Revolução é

---

(6) — Cf. "A Igreja e o Novo Mundo", cap. III.

(7) — "O homem se tornará (numa sociedade comunista) incomparàvelmente mais forte, mais inteligente. mais livre. O seu corpo — mais harmonioso; os seus movimentos — mais rítmicos; a sua voz — mais mu-

hostil a tôda a tolerância, a tôda a coexistência de contrários, a tôda a acomodação. Todo o espírito revolucionário é formalmente anticonformista, ao passo que todo o espírito evolucionista é naturalmente condescendente e compreensivo. Daí ser uma época revolucionária essencialmente dogmática, e uma época evolucionista essencialmente céptica. (8).

A mitologia evolucionista do século passado, de que fazia parte como um dos mais destacados elementos o mito do Liberalismo político e do Capitalismo econômico, sofreu uma alteração radical, em seguida aos grandes acontecimentos históricos dos novos tempos, no século XX, e hoje assume um aspecto sensìvelmente diverso, pela dominação generalizada do espírito revolucionário, com a sua tríplice característica — repúdio do passado, violência de processos, transformações radicais.

Os três mitos de que nos vamos ocupar são todos baseados no espírito da mística revolucionária, ao passo que o mito liberal-democrático era baseado no espírito da mística evolucionista. Todos três, porém, se baseiam na Primazia do Político ou do Econômico sôbre o Cultural e na realização de uma Ordem Nova, não apenas nominal ou partidária, mas alcançando o homem interior e a vida social.Trata-se, para a mística revolucionária de criar um *novo-homem* e uma *nova-civilização*. E sôbre ambos repousa a salvação da humanidade. Trata-se de um messianismo político, como poucas vêzes se terá realizado na história humana. É uma Revolução que passou do terreno *político* ao terreno *social* e dêsse último ao proprio terreno *moral*, como, aliás, o haviam previsto os profetas e preparadores dessa nova fase da história e, acima de todos, Karl Marx. Os três mitos de que nos vamos ocupar, portanto, são manifestações parciais do grande mito político dos nossos dias — a Revolução, sob a forma de predomínio da Classe, da Raça e da Nação.

---

sical; as fôrças do ser ganharão uma teatralidade dinâmica (sic). A média numana se elevará ao nível de um Aristóteles, Goethe, Marx. Sôbre essa montanha novos cumes se altearão." (*L. Trotzki* — Literatur und Revolution, 1924, pg. 179).

(8) — "Mostramos como a Revolução leva a uma desarticulação do sistema nervoso e da vida mental a uma libertação dos instintos primitivos entre os membros da sociedade... daí se explica por que oscilam as revoluções de um a outro extremo ideológico; uma "pseudo-experiência" é substituida por outra, que está em contradição com a primitiva; em lugar de uma "superstição" aparecem outras. O dogmatismo rígido, a intolerância e a opressão da liberdade de pensamento durante os períodos revolucionários levam a essa consequência. Revolucionários, ditadores, como Robespierre, Lênine, Cromwell, Ziska etc. são os mais inflexíveis dogmáticos, os mais fanáticos "padres revolucionários", descendentes diretos dos inquisidores espanhóis." (*Pitirim Sorokin* — Die Soziologie der Revolution, 1929, pg. 238).

CAPÍTULO X

A CLASSE

É no comunismo, como expressão do socialismo integral, que o mito classista se manifesta de modo dominante. É certo que a doutrina comunista se baseia na abolição futura das classes, na realização de uma sociedade sem classes. Antes, porém, da realização dêsse ideal e como arma para a sua realização, o que prega o comunismo é a abolição apenas das classes não proletárias ou, pelo menos, a sua subordinação hierárquica à classe proletária (1). Baseando-se o materialismo histórico na luta de classes, como em um dos seus esteios mais indiscutíveis, dentro do sistema, atribue à classe proletária um valor absoluto, durante o estágio atual da evolução histórica, atribuindo-lhe todos os direitos e, sobretudo, o de dirigir e orientar a Revolução. Passa, assim, a Classe a ter um valor dominante e decisivo, como manifestação, transitória por certo, mas inviolável, da vitória da Revolução. (2)

Ora essa valorização total da classe proletária é uma arma destruidora das mais eficientes, dentro dos quadros de uma sociedade burguesa que, por sua vez, nasceu da super-estimação de uma classe social — a Burguesia, contra a dominação de outra classe — a Nobreza. E corresponde a um movimento histórico realmente profundo e pode-se dizer, natural, que é a lenta ascensão das classes inferiores da sociedade, dentro das civilizações que Sorokin chama de tipo *mo-*

---

(1) — "Para realizar o regime comunista é mister que o proletariado tenha todo o poder, tôda a potência nas mãos. Êle não poderá derrubar o velho mundo enquanto não possuir essa potência, enquanto se não tiver convertido, por algum tempo, *em classe dominante*. É lógico que a burguesia não cederá sem luta as suas posições... A tarefa do poder operário é, pois, de *reprimir* impiedosamente essa resistência. E como essa resistência será inevitàvelmente muito forte, é necessário que o poder do proletariado seja uma *ditadura* operária... A ditadura do proletariado é irreconciliável com a liberdade da burguesia." (*N. Boukharine* — A B C do Comunismo, pg. 83).

(2) — "Como outrora o Monge, é hoje o filósofo em cujo cérebro começa a Revolução... Como a filosofia encontra no proletariado as suas armas espirituais... A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, seu coração o proletariado." (*Karl Marx* — Zur Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie — *in* "Marx-Engels Gesamtausgabe". I, pg. 621).

vel, em contraposição às do tipo *estável.* Êsse mito classista, portanto, é uma arma de combate destinada a desaparecer, para ceder lugar ao próprio govêrno da coletividade pela coletividade, da massa pela massa. Provisòriamente, porém, o ideal proletário é lançado como bandeira de combate e, como tal, se converteu numa verdadeira paixão das massas operárias contemporâneas.

O comunismo se fôsse apenas um sistema político ou econômico, não passaria de âmbitos limitados da sociedade. A grande fôrça do mito comunista e da mística revolucionária comunista, — cuja história já hoje constitue, talvez, o capítulo mais rico e mais variado da formação social contemporânea — a grande fôrça do Comunismo é ter-se transformado num *ideal,* num mito, numa mística das massas. Não se trata de um sistema político-econômico e sim de uma filosofia geral da vida. Mais do que isso, trata-se de uma nova religião. Trata-se de um apêlo ao homem integral, a tôdas as modalidades da sua vida. Trata-se de uma refusão completa da sociedade, cuja fôrça está nas injustiças incontestáveis da sociedade burguesa e capitalista, assim como no aceno a uma felicidade futura conquistada pela transmutação do regime político-social dominante.

Há, aliás, no Comunismo de hoje, dois aspectos principais a considerar. Um é justamente êsse caráter passional e mitológico que, a meu ver, explica muito melhor a extrema difusão da doutrina e do movimento, por tôda a parte do mundo, do que os seus dogmas econômicos ou históricos (3). Outro é o das vicissitudes por que tem passado e da sua atual posição no mundo moderno. A ruptura Stalin-Trotzki e as atribulações políticas da dupla, sucessiva e contraditória aliança,a princípio com o Nazismo e, depois, com os seus adversários — contribuiram fortemente para espalhar a convicção de que o Comunismo desaparecera ou, pelo menos, evoluiu de tal modo que já não possuia nada do ideal marxista ou leniniano. Ora, estou longe de pensar assim, embora não desconheça, como veremos, as grandes transformações por que já tem passado o Sovietismo. O que se deu

---

(3) — "Na realidade, o mais profundo pilar sôbre o qual repousa a convicção socialista não é a valorização moral e, muito menos, o conhecimento científico; é, como já tive ocasião de dizer, a fé que o Socialismo há de vir, uma fé que cresce tanto mais vivamente e abala tanto mais todos os outros processos espirituais, quanto mais vazio é o sentimento do socialista proletário quanto a verdadeiras idéias religiosas. A fé no socialismo apresentou-se assim, sob a forma de um Mito... O mito do paraíso perdido e reconquistado" (*Werner Sombart* — Der Proletarische-Sozialismus. 10.ª ed. 1925, II, pgs. 317/19).

na Rússia foi a demonstração viva de que a natureza é mais forte do que todos os artifícios racionais. Os valores sociais negados pelo socialismo integral — como a tradição, a pátria, a propriedade, o sangue, a família, a religião e outros — voltaram a surgir porque pertencem à própria natureza humana individual e social e não podem ser artificialmente excluidos. O sistema marxista, além disso, transportado por Lênine para o domínio da realização efetiva, assumiu uma flexibilidade e uma adaptabilidade às circunstâncias ambientes, que é um dos traços diferenciais entre o marxismo e o leninismo. De resto, outra conversão, no sentido realista e acomodatício, se operou, que constituiu o centro da diferença fundamental entre Trotzki e Stalin. Êste colocou a tática da realização local e imediata como primacial, ao passo que Trotzki propugnava a tática da realização universal do comunismo revolucionário e puro como preferível. O stalinismo é pragmatista, o trotzkismo utopista. Nesse último o valor passional, e portanto mítico, era mais puro. No primeiro prevalece o elemento prático e realizador, construtivo, técnico e político. Stalin, como orientador da Revolução de Lênine, dedicou-se a duas tarefas imediatas — a motorização da Rússia e a sua preparação militar moderna (4). Armas e máquinas, com Stalin, tomaram a dianteira aos livros e discursos de Trotzki. O primeiro agiu como gerente de fábrica, o segundo como intelectual. O mito da técnica, no primeiro, era o dominante; no segundo o mito da cultura. Nenhum dos dois, porém, deixava ou deixou de ser visceralmente comunista. A fôrça secreta que os animava e continua a animar o responsável, se não o mandante, da eliminação do outro, era a mística revolucionária integral. O que houve foi apenas uma diferença de métodos de ação. Não de ideais de ação.

Sendo Stalin um homem prático, um político realista, compreendeu perfeitamente que o comunismo só poderia manter-se na Rússia como mito passional das massas, mas que a tarefa imediata era atender aos problemas técnicos e militares de urgência absoluta. Nunca Stalin permitiu, entretanto, que se processasse qualquer entorpecimento do ideal revolucionário. Não é como uma *múmia* que se veneram os despojos de Lênine e sim como um ídolo. A Arca da Aliança do messianismo soviético continua a ser o cofre que encerra os restos embalsamados do Fundador. O primeiro cuidado

(4) — " Parece-me que todos falam [1938] na inevitabilidade da guerra européia, mas ninguém exceto a Alemanha e a Rússia parece tomar isso a sério." (*Joseph E. Davies* — Mission to Moscow, 1941, pg. 29).

do govêrno soviético, em face do perigoso avanço das tropas germânicas, no ano passado, foi resguardar cuidadosamente o santo dos santos da mística soviética. Esta permanece intacta. E, agora, acrescida com o admirável heroismo do soldado russo e a justiça da guerra defensiva que o Russo está empreendendo. Só as circunstâncias porém, e as alianças, obrigam a um recuo de publicidade que é de ordem puramente estratégica. Êsse recuo chegou ao ponto de aceitar, no tratado de aliança com a Inglaterra, o repúdio oficial a tôda a propaganda fora das fronteiras, nos domínios do aliado. Bem sabemos a precariedade dos tratados numa hora de predominância absoluta da Fôrça sôbre o Direito, nas relações entre indivíduos e entre nações. Stalin resolve as dificuldades, à medida que se apresentam, sem para isso se embaraçar em preconceitos de qualquer espécie. Nem por isso cede uma linha nas suas convicções profundas, nem perde a vantagem adquirida de uma mística que avassalou e galvanizou todo um povo e lhe permitiu realizar façanhas militares extraordinárias como as que vem empreendendo há um ano. Não devemos desconhecer que, no cerne dessa resistência épica dos russos ao invasor, estão sentimentos profundos como o da justiça imanente da causa por que se batem, depois de traídos pelos seus aliados da véspera e o da defesa do solo pátrio, que em todos os tempos e em todos os povos levantaram os ânimos e galvanizaram as populações.

É mister também lembrar que o comunismo, com todo o seu messianismo mitológico, não deixa de ser um racionalismo exasperado e um sistema baseado no materialismo filosófico. Um mito moderno, aliás, nada tem de incompatível com as qualidades frias da técnica e da organização que constituem atributos necessários da era pragmática que vivemos. O comunismo, longe de ser uma anarquia, como muitos julgavam, é uma *hiperarquia,* uma exaltação da autoridade e da organização levadas ao máximo. Por isso mesmo é que podemos colocá-lo entre os mitos totalitários. A sua exaltação da Liberdade, as suas mensagens liberais e a sua inclusão "entre os povos que se batem pela liberdade", só têm sentido como defesa da independência em face do invasor teutônico, mas constitue, de fato, um "slogan" ambíguo e, até certo ponto, contraditório com o caráter profundo do seu sistema político, baseado no mais rigoroso autoritarismo.

O regime político russo, portanto, não só continua fiel às suas tradições revolucionárias, mas transformou-se apenas nos seus acidentes e não na sua substância. O mito revo-

lucionário e a mística messiânica continuam a animar as fibras secretas do movimento e das instituições. (5)

Se assim se dá na Rússia, o mesmo acontece em todos os países do mundo, na medida da sua adaptação ao ritmo de uma consciência universal. O mito proletário, que Marx colocou à frente do seu sistema social revolucionário, mantém-se bem vivo em tôdas as nações, particularmente naquelas que atingiram certo grau superior de motorização. Basta uma centelha para acender incêndios. As massas trabalhadoras dos países altamente industrializados continuam animadas, em grande parte, pelo ideal revolucionário. O mito da Classe, aliás, lança as suas raízes no passado. O feudalismo concorreu fortemente para espalhar a ideologia do culto à Nobreza, como o liberalismo espalhou a do culto à Burguesia. O que sucedia, apenas, é que êsses mitos estavam longe de possuir a autonomia que hoje possue o mito da classe proletária, pois as circunstâncias ambientes eram outras. A filosofia burguesa da vida é baseada no cepticismo e na tolerância, valores, até certo ponto, pouco favoráveis à proliferação dos mitos. Ou, pelo menos, favoráveis aos mitos menos virulentos e mais atenuados, como o da Riqueza ou o da Cultura. A mística revolucionária, ao contrário, é baseada no sentido dogmático da vida e na intolerância, elementos naturalmente propícios aos mitos fortes e altamente passionais como os totalitários.

Existe, aliás, uma instituição que adquiriu, nos regimens totalitários, um valor pròpriamente místico, quando nos regimens liberais possuia apenas um caráter pragmático — o *Partido*. Trata-se de uma arma revolucionária como a Classe. Mas, na prática política, adquire um valor imediato de realização e chega mesmo a influir fortemente na nova teoria política, da fase realizadora, tanto do comunismo, como dos demais mitos totalitários. O Partido, no comunismo, é a expressão da Classe e da Revolução (6). Na prática chegou-se,

---

(5) — É o que continua a ocorrer hoje, quando o mundo assiste, estupefato, à demolição da idolatria de Stalin, por decisão do XX Congresso do Partido Comunista, provocada pelo audacioso discurso de Krutcheff. É uma reação contra a idolatria do Herói Carismático, mas não representa, de modo algum, qualquer reação contra o "mito da Massa Proletária" ou da "Revolução" ou do "Partido". Ao contrário. O que se pretende é só deslocar a *mística* popular da pessoa de *um ídolo*, no caso Stalin falecido, para um grupo, no caso: o *Partido* e a sua *missão carismática*. O espírito da idolatria mantem-se, o mito conserva-se, passando apenas o seu objeto de *individual* a *coletivo*. (Nota de 1956).

(6) — "O Partido é a forma superior da organização do proletariado. É o princípio diretor da classe proletária e das suas organizações. Daí não se conclua que o devemos considerar como um fim em si, como uma

por conseguinte, a uma mística partidária que, aliás, tem as suas raízes em tôda a tradição política da humanidade. Os homens sempre se dividiram em Partidos, quaisquer que fôssem os regimens políticos adotados. E êsses partidos adquiriram maior ou menor importância, de acôrdo com o espírito dominante em cada época. O ambiente revolucionário do século XX é propício às místicas partidárias, por ser propício às místicas políticas em geral. E daí a importância que o Partido representa como ídolo das massas, como fôrça organizada de realização dos sistemas e, até, como medida de valor, pois o Direito, por exemplo, em países como a Rússia, completamente dominados, pelo menos até à guerra defensiva, pela mística soviética, — longe de ser baseado na Justiça, era baseado exclusivamente no "ideal revolucionário", incarnado no Partido Comunista (7). Daí a importância dessa instituição entre os novos ídolos dos nossos tempos.

---

fôrça que se basta a sí própria. O partido, sendo a forma superior da união de classe dos proletários, é um instrumento nas mãos do proletariado, primeiro para a instauração da ditadura, depois para a sua consolidação e expansão. Êle não poderia ter tanta importância se não se apresentasse ao proletariado a questão da conquista do poder, se a existência do imperialismo, a inevitabilidade das guerras, a existência de uma crise, não exigissem a concentração de tôdas as fôrças do proletariado e de todos os fios do movimento revolucionário entre as mãos de um orgão único... "O partido é a forma suprema da união de classe do proletariado." (Lênine). (*Stalin* — Les questions du léninisme, 1926, tr. franc., pg. 143).

(7) — "O direito escrito da Rússia Soviética é, em princípio, a expressão pura de uma fôrça não limitada ou prêsa pelo que quer que seja, que dita as suas prescrições e as altera segundo as exigências e os interêsses dos grupos que permanecem por detrás das fôrças." (*Das Recht Sowietrusslands*, herausg. von A. Maklezow, N. Timascheff, N. Alexeieff e S. Sawadski. 1925, pg. 9).

CAPÍTULO XI

A NAÇÃO

A segunda das místicas totalitárias dos nossos dias é o Fascismo. Se a coloco antes do Nazismo é apenas para respeitar a sequência histórica. Já tive ocasião de analisar de perto os elementos comuns e diferenciais entre os vários totalitarismos (1) de modo a não voltar ao assunto. O que aqui desejo é sòmente evocar a posição *passional* do fascismo, dentro dos ídolos contemporâneos.

O fascismo nasceu como reação contra o comunismo. É nesse ponto que se baseia um dos elementos diferenciais com que devemos julgá-lo com objetividade e sem paixão. Históricamente, pode-se dizer que o fascismo foi um êrro político que prestou o serviço de combater outro êrro também político. Se devemos condenar o fascismo como mito político e como instaurador de novos mitos e novas místicas tão destruidores como aquêles que pretendeu destruir e entre os quais acabou integrando-se, — não devemos desconhecer, com isenção absoluta de ânimo, a sua posição histórica. Fazer o contrário é agir como os que tudo negam ao Comunismo, em nome da Democracia, ou os que tudo negam à Democracia em nome do Totalitarismo. Não é fácil, hoje em dia, guardar isenção de ânimo. As paixões estão de tal modo exacerbadas e a guerra veio colocar as nações em posição tão complexa, pela aliança de um dos Totalitarismos com as Democracias, que muitos só olham para os seus preconceitos ou ressentimentos. Para outros é a Guerra que tudo domina e nada mais existe senão ela. Sem dúvida, do resultado da luta militar hão de surgir para a nova ordem do mundo consideráveis consequências. Estamos no fim de uma civilização e no início de outra. Nem por isso devemos fechar os olhos à realidade ou deixar-nos envolver pelo ambiente passional que nos domina. Já tenho, inúmeras vêzes, afirmado e reafirmado não só as minhas simpatias íntimas e invariáveis

---

(1) — Cf. "Meditação sobre o Mundo Moderno", pg. 56.

pela causa das hoje chamadas Nações-Unidas, (2) que foi a dos Aliados há 25 anos, mas, ainda, o meu repúdio radical a tôda a espécie de totalitarismo — seja fascista, nazista, comunista, ou falangista — para poder arrostar o perigo dos mal-entendidos e aceitar, com sorriso, que os totalitários me acusem de tendências liberais e os liberais de tendências totalitárias. É que me recuso a ver a sorte do mundo de amanhã dependente da opção Democracia-Totalitarismo e da vitória de um partido sôbre outro. A vitória das Nações-Unidas é tão necessária aos destinos da civilização, como o será depois uma vitória dessas Nações sôbre sí mesmas e sôbre os regimens secularizados e as ideologias erradas que elas absorveram em muitos séculos de descristianização e que foram a raiz de tôda a mitologia totalitária dos nossos dias.

O mito fascista nasceu, portanto, como oposição ao mito comunista. As duas revoluções sucederam-se, no espaço de quatro anos, e foi a marcha acelerada da Europa, no sentido socialista integral, que levou Mussolini ao golpe de 1921 que ia mudar, em grande parte, o ambiente político do mundo. Antigo socialista revolucionário, começou Mussolini a *sua* Revolução sem um sistema, sem uma doutrina. Foi um golpe puramente oportunista, uma bárreira oposta à onda comunista que parecia, naquele momento, descer sôbre a Europa e sôbre o mundo, como por um momento julgaram poder fazer os dois chefes da revolução proletária — Lênine e Trotzki.

Mussolini ia trazer um elemento novo à sociedade e iniciar, de fato, uma nova era social. A luta não devia travar-se entre o velho mundo representado pela civilização capitalista e burguesa e o Novo Mundo representado pela civilização socialista e proletária. Tratava-se de criar uma *terceira* possibilidade, uma terceira solução, da qual iriam resultar novos mitos e novas místicas para os nossos tempos. Essa terceira solução foi o *fascismo,* que era a união aparentemente híbrida entre os *valores* sadios da velha ordem — a pátria, a família, a religião, a cultura clássica, a propriedade justa etc. — e os *métodos* fortes da nova ordem — a autoridade centralizada, a hierarquia, a exaltação do poder militar e das classes proletárias. Era, sem dúvida, um idéia original, pois não eram os valores em si da velha sociedade que estavam

(2) — Escrito antes da entrada do Brasil na guerra, enquanto eramos neutros, ressente-se o trecho ac ma de uma redação que hoje deveria ser outra, embora nada tenha que alterar quanto à substância. A serenidade de espírito, mesmo em plena luta contra um inimigo implacável, deve ser conservada ilesa de qualquer arrebatamento oportunista.

periclitando — como há um século o vinha pregando a propaganda socialista revolucionária e o próprio Mussolini o proclamara. O que estava arrastando êsses valores à ruina era a rotina política, a indiferença, a preguiça, a covardia das classes dirigentes e das elites sociais corrompidas pelo dinheiro e pelo confôrto.

Não era, pois, a reação de Mussolini que estava errada. O que o arrastou à ruina foi o seu *cabotinismo,* a lógica de algumas das suas idéias e os *crimes* da sua política internacional imperialista. O que o perdeu foi o oportunismo da sua posição. Foi o assassinato da Etiópia. E, também, a falta de visão das Democracias que não atribuiram importância ao novo elemento introduzido pela revolução fascista no jôgo das posições sociais contemporâneas.

Seja como fôr, o fato é que Mussolini lançou, contra o mito cosmopolita dos comunistas triunfantes, um mito que já vinha sendo exaltado por alguns teoristas sociais e entre êles, como figura de notável relêvo, Charles Maurras, o atual pregador do *isolacionismo* francês e antigo herdeiro das doutrinas políticas do Positivismo. Se Augusto Comte foi, em matéria filosófica, um tipo representativo do século XIX, e por isso mesmo está hoje a sua filosofia em plena decadência, foi em matéria política um precursor do século XX e um antecipador dos ideais autoritários tão fortemente exaltados nos nossos dias. Bem sei que os verdadeiros positivistas não se reconhecem no destino que, hoje em dia, tiveram os ideais políticos do Mestre, como nós católicos não nos reconhecemos na distorção sofrida pelo sentimento religioso nos mitos ou nas místicas modernas. O fato, porém, é que as críticas comteanas à política democrático-liberal, muito serviram à instauração dos ideais lançados pela nova geração contra o Socialismo triunfante.

Se a restauração do prestígio do Poder foi um dos processos empregados pelo fascismo para criar uma nova mística, a base da sua atitude, porém, era outra e outra a figura do novo mito. A *Nação* é que Mussolini vinha opor ao internacionalismo comunista. A nação era uma das realidades sociais negadas pelo utopismo marxista. Mussolini e os teóricos da nova revolução compreenderam que o ponto fraco do marxismo era a sua falta de realismo social, atribuível em parte ao espírito de Marx, completamente desligado da comunidade germânica, pelo seu sangue judáico e pela sua cultura universal.

Mussolini, — que desdenhava a cultura e tinha a italianidade e o culto do imperialismo romano e do condotierismo renascentista impregnados nas suas fibras íntimas — Mus-

solini fêz da *Nação* o novo mito para ser lançado contra o ídolo soviético. E lançou então, em novos caminhos, por processos novos e métodos modernos, o *nacionalismo,* que era uma idéia romântica do século XIX, mas que agora ressurgia com uma estrutura e uma base estritamente realista e pragmática. O *mito nacionalista* foi, então, exaltado contra o mito comunista. A sua fôrça era dupla. Baseava-se, aparentemente, numa verdade indiscutível — a Pátria e num sentimento inato à natureza humana — o patriotismo. Lançava-se contra uma invasão semi-asiática, que parecia lançar os novos bárbaros contra a velha civilização e contra os valores estabelecidos.

Forte na sua dupla base, lançou-se o Fascismo não só à conquista da Itália, como à conquista do mundo. Assim como o mito comunista não se limitou às fronteiras da Rússia, o mito fascista não se prendeu aos limites do seu ponto de origem. Assim como a mística soviética correspondia a um estado de espírito de grandes massas da população, nos mais variados países da terra, assim também o estado de espírito fascista correspondia a uma inclinação mística em muitos povos de todos os continentes. De modo que não foi só o comunismo, por seu caráter internacional congênito, que encontrou repercussão por tôda a parte. Foi, também, o nacionalismo itálico que encontrou eco em todos os povos e assumiu, em muitos dêles, uma feição condizente com a índole de cada um. Nós mesmos, na nossa terra, em menos de vinte anos, já vimos as repercussões de todos êsses movimentos e de tôdas essas místicas e mitos, corrompidos nas suas raízes filosóficas, mas extremamente dinâmicos na sua irradiação social.

Outra feição da mística fascista foi *o imperialismo.* Os comunistas costumam atribuir ao têrmo e ao fato do imperialismo uma origem e uma função de carater capitalista. É completamente falso. O imperialismo é uma expressão natural de todo o ser, individual ou social, de tôda a personalidade forte e de tôda a civilização poderosa. Todo o ser tende à expansão. De modo que nenhuma fôrça se limita a conter-se no seu foco original. O que se dá com as fôrças físicas ocorre com as fôrças psíquicas e com as fôrças sociais. É justamente, um dos elementos do dinamismo mítico dos nossos tempos. O imperialismo capitalista chamou-se — *Colonização.* O imperialismo comunista chamou-se — *Revolução mundial.* O imperialismo fascista chamou-se — *Império.* O imperialismo nipônico chama-se — a *Asia para os asiáticos,* isto é, para o Japão . . . E, assim por diante.

O imperialismo soviético foi contido em 1921 às portas de Varsóvia e aliou-se em 1939 ao nazismo, para dominar as pequenas nações bálticas e reaver da Polônia e da Rumânia o que havia anteriormente perdido, além de se infiltrar, pelo Komintern, em tôdas as nações do mundo, como o tentou fazer inùtilmente na China e um pouco por tôda a Ásia, contra o Império Britânico.

O imperialismo fascista procurou justificar-se com a fecundidade itálica e expandir-se pela África, à custa do império etiópico, revelando, já então, as suas tendências crescentemente revolucionárias e oportunistas, pois se colocava para lá de qualquer regra ética e baseava as suas conquistas na necessidade.

Foi o que havia de visceralmente revolucionário no fascismo — na sua tríplice modalidade — que o deitou a perder. Em pouco perdia o fascismo a sua função sadiamente reacionária (3) contra a extensão do imperialismo soviético e, em breve, iria aliar-se, e de certo modo fundir-se, com o novo mito e a nova mística que, lenta mas inflexìvelmente, se preparava para lá dos Alpes. Hoje (4) o fascismo é apenas um instrumento nas mãos do nazismo e um regime que, afinal, só serviu para chamar o ridículo universal sôbre essa grande pátria italiana, herdeira das mais belas tradições da história, e em cujo ressurgimento acreditamos firmemente, como no da França. (5)

Ainda é cedo, naturalmente, para julgarmos acontecimentos tão próximos a nós. E a passionalidade dos nossos tempos dificìlmente admite êsse espírito de distinção, mais compatível com épocas menos belicosas e menos apaixonadas do que a nossa. Em tôrno do fascismo, portanto, dos seus mitos desastrosos do *Estado* todo poderoso, como instrumento de Poder mais que de Justiça e a sua adoração da *Nacionalidade* como uma mística renovada do paganismo — ainda não é tempo de se pronunciar um julgamento equitativo. Dia virá em que a posteridade o faça com mais serenidade do que hoje. Hoje o que vemos é, de um lado, a exaltação dos

---

(3) — Na realidade nada havia de sadio na reação fascista contra o comunismo. Era um êrro contra outro êrro. E só a verdade pode superar o êrro e não um êrro oposto. E, por isso, só uma democracia, baseada na dignidade humana, pode, no plano natural, reagir contra qualquer regime político totalitário, fascista ou comunista, ditatorial ou anárquico, baseado na demissão ou na hipertrofia do indivíduo na sociedade. (Nota de 1956).

(4) — Em 1943. (Nota de 1956).

(5) — O futuro confirmou essas esperanças de uma hora sombria, como era a de 1943, quando foram escritas essas linhas. (Nota de 1956).

seus partidários, confundindo-o com o totalitarismo e abraçando a ambos na mesma aceitação incondicional e cega. De outro, é a negação dos seus adversários, desconhecendo também tôda a diferenciação histórica e englobando a todos na mesma condenação. Tudo isso é bem representativo da atmosfera passional e não racional que respiramos.

De qualquer forma, o mito fascista do Estado Nacionalista é uma das modalidades mais originais do totemismo político contemporâneo.

Vejamos agora o último e, porventura, o mais poderoso dos mitos políticos atuais — o Nazismo, cuja base filosófica é o primado dos valores étnicos.

CAPÍTULO XII

A RAÇA

O terceiro aspecto sob o qual se apresentou, nos nossos dias, a mística revolucionária foi a do Sangue.

A idéia de Raça parecia morta. No decorrer do século passado todo o determinismo sociológico girou em tôrno de outro conceito — o do Meio. As teorias filosóficas e sociais dominantes nesse tempo — tanto os monismos germânicos (de Hegel a Feuerbach) como o evolucionismo britânico e o positivismo francês — colocavam o homem e o seu espírito individual numa posição subordinada a fôrças impessoais e gerais que o determinavam. O homem desaparecia em face ou, antes, na corrente da Natureza. Era esta, pelas suas leis inflexíveis e pelas suas fôrças mecânicas, que o arrastava por caminhos predeterminados. Competia apenas ao homem descobrir as leis que o conduziam. Nada podia fazer contra elas. O seu livre arbítrio era uma ilusão inexistente. A sua posição completamente secundária e subordinada.

Sendo assim, era natural que os valores mesológicos fôssem exaltados em prejuizo dos valores biológicos e que o homem figurasse, nos sistemas sociológicos, como um elemento secundário. Os valores raciais pareciam definitivamente excluidos e a opinião dominante, no princípio dêste século, parecia ser a que Jean Finot exprimia na sua tese sôbre "a agonia e a morte das raças".

Desde então, operou-se uma sensível variação nesse terreno. O mesmo movimento psicológico que espalhou o mito sexual, também se estendeu aos demais terrenos da vida orgânica e o interêsse que se concentrava, anteriormente, sôbre as fôrças mecânicas a que o homem estaria necessàriamente subordinado, passou a concentrar-se sôbre as fôrças biológicas e, particularmente, genéticas, levando, por vêzes, a um biologismo ético puramente materialista. (1). Os estudos

---

(1) — "O comêço do século atual assistiu ao nascimento dêsse último filho da biologia, a genética, ou ciência da hereditariedade e os 24 anos da sua vida independente foram marcados por uma segurança e um vigor de crescimento talvez únicos nos anais do progresso intelectual... A nova

sôbre a psicologia profunda e sôbre os estados para-conscientes do ser humano, levaram o pensamento contemporâneo por caminhos novos, não só no terreno da própria psicologia, mas ainda no das demais ciências, inclusive as ciências sociais e filosóficas.

As diferentes formas do *vitalismo* constituiram os novos rumos do espírito moderno.E, com isso, os valores étnicos voltaram a adquirir uma importância de que pareciam definitivamente privados. Tanto é certo que o mundo moderno, tendo perdido todo o centro de gravidade, oscila entre os sistemas mais contraditórios e não encontra repouso em sistema ou em regime algum, pois colocou no âmago da sua concepção geral da vida um conceito que é a própria expressão da instabilidade congênita — a *Opinião*.

A Raça, portanto, não é um conceito arbitrariamente criado pela Revolução alemã ou pelo seu Chefe. É um valor que, ao ser erigido em Mito, por essa Revolução, vinha encontrar no ambiente vasta repercussão porque correspondia, de certo modo, a preocupações espalhadas por numerosas correntes de opinião a partir do darwinismo naturalista do século XIX, que afetou todo o ambiente moderno. (2) Êsse mito racista, porém, não foi a forma inicial da Revolução Germânica. Esta começou com a derrocada de 1918 e assumiu de início um caráter socialista, com vagos surtos de marxismo

---

ética será fundada em princípios diametralmente opostos àqueles que associamos à filosofia puritana: reconhecerá que o homem é um mamífero, sujeito a leis biológicas, não só corporal mas ainda mentalmente; que as leis do comportamento humano são, a rigor, uma consequencia da sua estrutura corpórea e não um código a ser impôsto; que o fim da vida é a felicidade aqui e agora." (*H. M. Parshley* — Biology, *in* "The history and Prospects of the Social Sciences", 1925, p. 154).

(2) — "O evolucionismo darwiniano exerceu uma influência revolucionária em todo o pensamento moderno. Trazendo o homem e tôdas as suas obras para dentro do esquema de uma ordem natural mecânica, libertou Darwin tôdas as ciências sociais dos temores asfixiantes do autoritarismo religioso e das certezas paralisantes de filosofismos transcendentais." (*Frank H. Hankins* — The Social Sciences and Biology, *in* "The Social Sciences and their interrelations", 1927, pg. 399).

O racismo germânico, que levou o mundo inteiro à catástrofe espantosa desta guerra, é o fruto necessário e lógico do darwinismo materialista do século XIX e de todo aquêle culturalismo que as nações modernas absorveram despreocupadamente, como sendo a própria expressão do progresso. Pelos frutos se conhecem as árvores. Para liquidar com os frutos envenenados do hitlerismo, não basta suprimir o hitlerismo. É mister destruir as suas *fontes* filosóficas e históricas, sob pena de continuar *tudo* amanhã como hoje. É o que, infelizmente, não o querem ver aquêles que julgam bastar a *Vitória* militar para liquidar com o veneno totalitário. O inimigo é muito mais perigoso do que se pensa. E a extirpação de *um* mito ou de *uma* mística, com a permanência dos demais, não resolverá coisa alguma. O cancro precisa de ser extirpado *com as suas raizes*. Sem o que, se reformará mais depressa do que se formou.

e uma subsequente transmutação num vago democratismo weymariano de inspiração espiritualista e liberal um tanto eclética. As condições de paz dos Aliados foram, entretanto, de tal modo paradoxais, que concorreram grandemente para provocar, na Alemanha, uma reação que veio assumir o caráter catastrófico e ameaçador que hoje se acha em pleno desenvolvimento avassalador. Impostas pela mão de ferro de Clémenceau, foram aplicadas pelo pacifismo acomodatício de Briand. Iniciadas pelo antigermanismo de Lloyd George, foram aniquiladas pelo filo-germanismo de Baldwin ou Chamberlain, que se aproximaram da Alemanha, abandonando a França (antes que esta fizesse o mesmo, mais tarde, em plena luta, quando se sentiu perdida) e julgando assim opor-se ao surto do sovietismo. Essas vacilações e desuniões dos ex-aliados fizeram com que se formasse na Alemanha um partido irredentista que, compreendendo bem o espírito do século XX, abandonou tôda a prudência e tôda a combinação de fôrças, lançando-se ousadamente no caminho do fanatismo conscientemente organizado. Êsse fanatismo cuidadosamente cultivado, sobretudo nas novas gerações, — e essas três revoluções tinham ainda de comum a exaltação da mocidade contra a gerontocracia democrático-liberal ou pequeno-socialista do após-guerra — êsse fanatismo germânico encontrou num homem e em três conceitos os seus pontos de apoio imediato. O homem era Hitler, vindo do nada e, portanto, possuindo, para a tarefa revolucionária, como Mussolini, Lênine ou Stalin, a imensa vantagem da aventura pura. Os conceitos eram — o *Chefe,* o *Nacionalismo* e o *Socialismo.* O Govêrno, segundo o conceito enraizado por muitos séculos de civilização, pertencia ou a uma Família ou a uma Aristocracia ou a uma Vontade Geral expressa pelo Voto. O govêrno pessoal era uma exceção passageira ou uma usurpação ilegítima. Tanto a Revolução fascista como a nazista foram buscar, no neopaganismo renascentista, o velho conceito do poder encarnado *num Homem.* (3). Ora, já vimos que o século XIX tinha diminuido o homem, e exaltado os acontecimentos, ao passo que o espírito do novo século era de exaltação do homem e do seu domínio sôbre a natureza (mi-

(3) — "A política nacional-socialista e daí também a parte dela que podemos designar por política-socialista, realizam e completam o chefe (Führer) e aquêles que êle chamou para as tarefas particulares. Se quisermos saber o que é a política cultural nacional-socialista, olhemos para êsses homens, para aquilo que êles fazem e para as orientações que êles dão. A unidade da ação é garantida pela unidade e disposição ordenada da direção (Führung), através do programa do partido e as bases escritas do movimento, pela experiência comum da luta e pela filosofia na-

to da técnica) e sôbre os acontecimentos (mito da Revolução, contra a Evolução). O propósito da incarnação da autoridade pública num Chefe pessoal, vinha corresponder a um estado de espírito essencialmente moderno. O princípio do *Guia* estava na linha das desilusões dos homens novos com o mito do Progresso, desmentido pelas Guerras e pelas Crises do século XX, como estava na linha da psicologia das massas, outro aspecto novo da civilização, consequência do movimento de desanalfabetização das mesmas, empreendido pelo século XIX.

O mito do *Führer* (do Chefe) e a mística do *Heil* (da Salvação) encontravam as condições mais propícias para a sua expansão, como têrmos místicos transportados para um terreno puramente social.

O segundo conceito que Hitler utilizou para aquela terrível Revolução Germânica que Heine predissera, há um século, em têrmos tão patéticos — foi o do Nacionalismo. Não era novo. Tinha mesmo por si o prestígio da experiência secular, pois foi em seu nome que Fichte levantara o povo germânico da depressão provocada pelas vitórias napoleônicas e que Bismarck realizara, na linha de Frederico II, a unificação da Alemanha sob a hegemonia da Prússia e do espírito prussiano. Com o "Zusammenbruch" de 1918 a Alemanha tinha perdido a fé em si mesma e chegara até a sistematizar, como filosofia da história, o mito spengleriano da decadência. Hitler, ao contrário, exaltou o renascimento, a ascensão, a vitória. E tudo isso, como o *duce* italiano, na base de uma realidade passional incontestável e irredutível — a Nação, o Povo, como um só bloco humano (4). O nacionalismo, sistematização político-social e até filosófica do conceito de Na-

---

zista. Os seus dois pensamentos fundamentais são — a Raça e o Povo." (*Wolfgang Schultz* — Grundgedanken nationalsozialistischer Kultur-politik, 1939, pg. 19).

Textos como êsse poderiam ser multiplicados mostrando como o racismo, a exemplo do comunismo, faz do Partido e do Chefe os métodos essenciais de ação, embora partindo de mitos diversos — o *Povo* e a *Classe*.

(4) — "A era da máquina trouxe consigo condições de vida que preparam o terreno para uma doutrina que representou, com as suas consequências lógicas, a decadência de muitos povos — o Marxismo. Nada de povos, nada de Estados, só classes... Os Fichtes e os Arndts pareciam mais que mortos... Por isso, necessitamos de um novo movimento que considere todo o povo alemão como uma unidade indissolúvel, que não reconheça quaisquer oposições de classes dentro do povo e para quem o *Popular* seja o ponto de partida e o fim último... A união de todos os verdadeiros produtores, sejam trabalhadores, estudantes, oficiais, funcionários, artistas ou sábios de sangue e de espírito alemães, a reunião de todos os lutadores ativos e incondicionais por uma Grande Alemanha vindos de tôdas as camadas da população alemã, a isso é que hoje se chama

ção nas suas consequências naturais, foi o segundo conceito fundamental da nova expressão revolucionária, que vinha reforçar, com o mito da pátria adorada como uma verdadeira divindade, o ídolo do Chefe.

O terceiro conceito foi o do Socialismo, isto é, o da ascensão das massas, o da demissão das classes burguesas e da sua substituição pelas classes proletárias. (5) Hitler repudiava Marx, mas dêle aproveitava o mito proletário. Compreendeu e verificou que o movimento socialista era mais forte que outro qualquer, por ser uma *paixão das massas*, por mais justiça e mais felicidade e por uma participação mais direta na distribuição dos novos bens, produzidos em abundância crescente pelas novas técnicas.

A Revolução germânica fêz-se, portanto, escudada nesses três valores, cada qual mais adequado aos tempos modernos, ao novo espírito do século XX e às circunstâncias sociais da Alemanha de após-guerra. O resultado foi uma bomba para todos aquêles que julgavam que o século XX iria continuar tranquilamente o século XIX e não tinham ainda compreendido o valor decisivo do imprevisto, como lei da história.

O mito revolucionário germânico fundou-se, na sua fase de conquista do poder, sôbre aquêles três conceitos, que não

---

Nacional-Socialismo." (*Alfred Rosemberg* — Kampf um die Macht. 1937, pg. 79).

Essas palavras do filósofo oficial do nazismo, escritas em 1921, bem nos mostram os fundamentos sociológicos do movimento que operou a reação contra a derrota alemã e trouxe à tona o novo mito do século XX, o *Povo* — no caso germânico o novo *Povo eleito*, pois o anti-semitismo nazista tem uma origem semita, já que o espírito *carnal* de Israel era de um racismo meramente imperialista, que via em Cristo apenas o *rei de Israel*, e não o Filho de Deus, sonhando com o Império *desta terra* e não com o Reino de Deus. O Germanismo é uma mística transviada, como os demais mitos e místicas que estamos analisando.

(5) — "Como testemunhas desta insatisfação íntima tanto valem os desiludidos das eleições, como aquêles que se inclinam ao extremo mais fanático da esquerda. A êsses é que o novo movimento [nacional-socialista] se extende. Êle não deve ser uma organização dos satisfeitos, dos fartos mas, ao contrário, deve reunir os sofredores e os inquietos, os infelizes e os insatisfeitos e, acima de tudo, não deve estender-se pelas camadas superficiais do povo e sim lançar as suas raízes nas suas profundezas... Por isso já no ano de 1919 viamos bem claramente que o novo movimento devia ter como objetivo supremo, antes de tudo, a nacionalização das massas... A nacionalização das grandes massas nunca terá êxito por meias medidas, pela acentuação fraca de um assim chamado ponto de vista objetivo e sim pela proposição unilateral, incondicional e fanática do fim a alcançar... Quem quer ganhar as grandes massas deve conhecer a chave que abre a porta do seu coração. Não se chama objetividade, isto é, fraqueza e sim vontade e fôrça... Um movimento que tem por objetivo êsse desenvolvimento deve procurar os seus membros, na primeira linha, entre os operários... O reservatório de onde o novo movimento irá tirar os seus partidários será antes de tudo a massa dos nossos trabalhadores." (*Adolf Hitler* — Mein Kampf, pgs. 364/373).

repudiou mais tarde, mas a que veio acrescer um outro que, em pouco, englobava todos os demais — a Raça.

Era, como vimos, um conceito que correspondia a um novo estado de espírito do século. E, por outro lado, correspondia igualmente a uma exigência da mística revolucionária e das exigências metafísicas do povo germânico. A mística do Sangue vinha dar à Revolução Germânica um fundamento imemorial e uma fôrça passional terrível, ao mesmo tempo que procurava basear-se em fundamentos pseudo-científicos. Assim como, no fundo da heróica resistência russa aos invasores teutônicos e, também, na fôrça imperialista do comunismo, podemos encontrar perfeitamente o desenvolvimento do velho movimento *pan-slavista* — também no mito revolucionário nazista o *racismo germânico* veio, naturalmente, comunicar ao movimento político uma extraordinária fôrça histórica e mística. O pan-germanismo é um movimento antigo e muito anterior às atuais condições políticas da Alemanha. Hitler compreendeu perfeitamente que, ligando a revolução nacional-socialista a êsse velho mito da expansão universal da raça germânica como raça pura e superior — no testemunho de pensadores não germânicos como Chamberlain ou Gobineau — dava um impulso e uma base fortíssima ao seu movimento revolucionário. E, sobretudo, garantia-lhe essa fôrça mística indispensável, tanto em face das novas condições do mundo, como em face da própria psicologia germânica. Assim foi que a Raça veio a ser o novo Mito, talvez o mais perigoso e o mais catastrófico dos que atualmente desvariam as consciências dos homens de hoje. O poder de organização do povo germânico, o seu aparelhamento industrial, o seu gênio inventivo, a sua grosseria congênita, a sua ambição de domínio, a sua sêde de vingança, até mesmo o seu velho mito da "Kulturkampf", tudo vinha concorrer para fazer do Nazismo o mais perigoso dos mitos da Idade Nova, que ameaçam transformar a Nova Ordem do mundo numa volta à Escravidão civilizada, mais bárbara do que a exploração dos povos negros entre si ou pelos brancos, pois nada de mais destruidor do que a Barbaria Científica, nem nada de mais mortífero do que a Técnica ao serviço do espírito de dominação erigido em mística coletiva. (6)

---

(6) — Depois de escritas essas linhas, em 1943, tivemos ocasião de assistir ao desmoronamento total do Terceiro Reich e do Império Nazista, erigido pela paranóia germânico-hitlerista, em 1945 e, desde então, ao espantoso ressurgimento econômico, político e cultural da Alemanha, embora até hoje dividida e parcialmente ocupada pelos russos. Essa ressurreição constitui, no momento, uma das mais graves interrogações da história. Estamos diante de um IV Reich, em perspectiva, agravado pelo espírito de

Eis aí, em largos traços, os mitos e as místicas que nos parecem dominar os nossos tempos e que em grande parte constituem o ar que respiramos no mundo moderno. Vamos, para terminar, e como de início anunciamos, esboçar algumas considerações sôbre a atitude que nos parece devermos assumir em face dessas condições da sociedade contemporânea, no alvorecer de um mundo novo que sucede, entre o fragor das mais tremendas batalhas, no mar, no ar e em terra, — e ainda no âmago das consciências modernas — a um velho mundo que desaparece.

---

vingança e pela permanência do ideal imperialista, ou perante uma tentativa sincera, democrática e cristã, baseada na experiência totalitária, de uma nova Alemanha humanizada? Só o futuro dará resposta a êsse trágico dilema. (Nota de 1956).

PARTE III

OS CONTRAMITOS

CAPÍTULO XIII

A VOLTA A DEUS COMO BASE DE TÔDA A CONTRAMITOLOGIA

O sentido em que emprego a expressão *contramito* não é a de um *mito-contrário* e sim a *do contrário de um mito.*

Se chamamos mito à atribuição de um valor absoluto a uma entidade relativa, e se colocamos a proliferação dos mitos modernos como fruto de uma perniciosa transmutação de valores, — o que temos a fazer como atividade contrária à da mitologia social contemporânea é tentar a volta a valores adequados, isto é, a uma hierarquia de valores que corresponda melhor à natureza das coisas. E, acima de tudo, à exclusão de todo o valor absoluto aplicado a uma entidade relativa.

Não basta, portanto, propor *outros mitos.* Tanto mais quanto os mitos modernos se baseiam quase todos em valores intrínsecamente *bons.* E é justamente essa uma das mais típicas características daquilo que venho chamando de mitologia contemporânea. O êrro do nosso tempo não está tanto na escolha dos valores que preza, quanto no modo de os classificar, na análise da sua natureza e no processo de os venerar. O mesmo se dá quanto à mística moderna, isto é, ao sentimento que liga os homens de hoje (1) aos valores mal colocados. Êsse sentimento é bom em si. O seu êrro está apenas no desvio da finalidade a que se aplica. Trata-se de uma boa inclinação mal aplicada, na mística moderna, como se tratam de bons valores mal classificados, nos mitos dos nossos tempos. O problema é, portanto, mais de distribuição que de substituição, se ficarmos apenas no domínio dos valores.

É certo que êsse procedimento me parece incompleto. Toda a deslocação de valores e tôda a supressão de falsos valores absolutos será insuficiente se não formos mais ao fundo do problema. E essa raiz do problema está em re-

---

(1) — No sentido generalizador já explicado de início e que reconhece a variedade de posições, as mais contraditórias, junto a traços comuns que une a todos, ainda os mais contrários entre si.

colocar no seu pôsto o *único* valor absoluto e em repor na sua posição a *única* mística legítima. Contra a mitologia moderna só há um remédio radical — a restauração de uma concepção verdadeiramente *total* da vida em que *cada coisa ocupe, não o lugar que lhe atribue o nosso arbítrio e sim o pôsto que por natureza lhe é devido.*

O problema fundamental, portanto, não é apenas de ordem psicológica, ou de ordem política, ou de ordem social, ou mesmo de ordem científica ou filosófica. O problema é de ordem religiosa. Afeta os fundamentos mais recônditos da vida individual do espírito e da essência ontológica das coisas naturais e exteriores ao espírito. Por isso mesmo, dizíamos de início que, a nossa época, longe de nos parecer um período histórico vazio de religião, parecia-nos, ao contrário, um momento histórico impregnado de religiosidade. Ao inverso do século passado, em que realmente se pode observar uma gradativa diminuição do sentimento religioso e um crescente cepticismo, o nosso século está penetrado de fervor religioso, isto é, do sentimento do *absoluto* e da aceitação dos *Dogmas*. O que se dá apenas é uma completa transmutação dêsse absolutismo e dêsse dogmatismo religiosos. Se respiramos uma atmosfera de mitos e de místicas é que vivemos num ambiente religioso e não céptico, de fé e não de incredulidade, de afirmações e não de negação, de sacrifício e não de diletantismo. Vivemos num ambiente carregado de tudo o que faz as grandes épocas de fé. Vivemos numa época de sofrimento. Vivemos no meio da morte e da catástrofe. Vivemos no meio do risco e da incerteza. O ambiente do século XX é de angústia e não de tranquilidade, de trabalho e não de repouso, de insegurança e não de estabilidade, de luta e não de gôzo. Estamos, de certo modo, nos antípodas do que foi o ideal burguês do século passado. O renascimento religioso dos nossos tempos não é um fenômeno limitado ou confessional. É uma manifestação generalizada. Tão generalizada que assume todos os aspectos e se baseia, como vimos de início, no sentimento geral de indistinção e de confusão dos valores. De modo que encontramos não sòmente aquela "Volta a Deus" de que falava Joaquim Nabuco, mas uma *volta aos deuses,* a todos os deuses, os mais estranhos e contraditórios. É justamente o fenômeno que procuramos estudar neste ensaio.

E, por isso mesmo, afirmamos que, sendo a idolatria uma degenerescência da religião e a mitologia dogmática dos nossos dias uma forma particular de idolatria, a conversão fundamental a fazer-se não é do cepticismo à fé e sim *da idola-*

tria à religião, do sentimento religioso desvairado e mal aplicado a um sentimento religioso expurgado e elevado pela sua ordenação adequada à sua finalidade intrínseca. Procuremos dar à religião o que é da religião, à filosofia o que é da filosofia, à ciência o que é da ciência, à arte o que é da arte. A consequência do agnosticismo exagerado no nosso século foi uma confusão de valores em que se desviou o sentimento religioso da sua finalidade *sobrenatural* para trazê-lo à natureza e, com isso, extravazá-lo por todos os outros domínios. Por isso mesmo, é que estamos cercados de religiões da filosofia, religiões da ciência, religiões da arte, religiões da política, religiões da economia, religiões do direito, ao passo que a verdadeira Fé religiosa ainda encontra a maioria absoluta dos seus adeptos entre as mulheres, as crianças e os simples. Basta um olhar superficial aos nossos templos. Os homens, que geralmente acompanham muito mais de perto o espírito do tempo, ao passo que as mulheres e as crianças são muito mais conservadoras do passado, — os homens continuam muito longe da verdadeira fé religiosa confessional e positiva. Mas, já se encontram muito mais frequentemente, hoje que ontem, entre aquilo que os norte-americanos chamam de "undenominated". É a volta a um sentimento impreciso do *divino,* sem aplicação certa a um valor determinado. É uma disponibilidade preciosa dessa rica e fecunda virtualidade religiosa, à espera de Deus ou de um deus.

Desgraçadamente, nos nossos dias, são mais os deuses do que Deus, que vão receber a fôrça dêsse sentimento do divino, longamente represado pelo cepticismo do século passado e hoje despejado sôbre o mundo à procura de uma tarefa e de um ideal. A multiplicação dos ídolos, no nosso tempo, corresponde a êsse transbordamento de afetividade mística sem aplicação, sem destino, sem roteiro, que se apodera das criaturas com o mesmo fervor com que nos devemos prostrar perante o Criador. Uma religião de criaturas é a religião do século XX. Uma volta ao Criador é o remédio contra êsse terrível desequilíbrio, que explica um dos fenômenos mais curiosos da civilização mais avançada dos nossos tempos — a proliferação das doenças mentais (2).

---

(2) — "Não pode ser pôsto em dúvida que as moléstias nervosas e mentais cresceram enormemente em todos os povos afetados sériamente pela Revolução Industrial. Essas tragédias são produzidas não apenas por condições urbanas e de trabalho, mas, também, pelas novas preocupações e exigências da vida econômica e social." (*Harry Elmer Barnes* — Society in transition. 1940, pg. 59).

Longe de nos encontrarmos hoje em decadência (3) estamos em plena forma. Nunca se viveu tanto no mundo como hoje. Em qualquer das atividades humanas nunca desenvolveu o homem tanta atividade, tanto vigor, tanta inteligência, tanta vontade de viver como hoje em dia. Os homens que se suicidam, como um Stefan Zweig, são aquêles que possuem almas de outros tempos e que, como os pagãos desesperados do fim do paganismo, (4) não podendo compreender o novo sentido cristão da vida, abandonavam voluntàriamente a existência, por falta de vontade de viver. Numa época intensa como a nossa, é inevitável o grande número de inadaptados, de irritados, de saudosistas, tanto mais quanto o ritmo do nosso tempo é tão acelerado que mal dá ocasião aos homens de compreender o rumo novo das coisas.

Não é de demissão, mas de fervor, porém, o verdadeiro espírito da nossa época. Um fervor que não sabe geralmente a que se aplicar. Que procura àvidamente uma tarefa. Que se entrega frequentemente ao amor da aventura, à gratuidade inconsequente que explica o surto universal dos Esportes. Se o século XX é eminentemente esportivo e guerreiro — e o esporte é uma forma pacífica de guerra, como a guerra é uma modalidade mortífera de esportes — é que os homens sentem uma vitalidade transbordante que não sabem como nem a quê aplicar. Longe de serem uma simples diversão, são os esportes, agora, uma manifestação eloquente da nossa filosofia da vida. Entre aquêles ídolos menores, a que expressamente deixei de referir-me não só para não multiplicar demais os mitos mas, ainda, para não alongar demais êste já longo ensaio, está, sem dúvida, o Esporte. Basta pensar no que representa, hoje em dia, o futebol para o nosso povo. Não só para a massa, mas para as elites. Não só para o homem das grandes cidades, mas ainda para o das vilas e das fazendas. Costuma-se dizer que a supressão do futebol levaria o Brasil mais fàcilmente a uma revolução social que tôda as reivindicações políticas ou econômicas. E é um fato.

---

(3) — "É um grave êrro falar de "decadência". Decadência de quê? Dificilmente, em qualquer momento da história se terá manifestado uma vitalidade mais vigorosa. Podemos fazer quase tudo. Apenas, não sabemos que fazer." (*Joaquim Xirau* — Lo Fugaz y lo Eterno. México, 1942, pg. 11).

(4) — "A vida não vale a pena de ser vivida, eis a última palavra do paganismo. A palavra de Políbio que "aquêles que, em tal estado de coisas morriam da maneira mais miserável, eram mais felizes que os vivos" era então uma opinião generalizada, opinião tão a sério levada que era posta em prática ao pé da letra. O suicídio tornou-se cada vez mais frequente... Era o único ato de que essa geração ainda era capaz." (*A. M. Weiss* — Apologie du Christianisme, trad. fr., vol. V, pg. 78).

Tudo isso pertence ao domínio daquilo que chamei de mitologia contemporânea. E é, de certo modo, *incurável.*

Como conciliar então essa crença na incurabilidade dos mitos contemporâneos, com a necessidade de lhes opor contramitos capazes de trazer o mundo de amanhã a um equilíbrio maior e mais humano?

É fácil responder e será de fácil compreensão para todos aquêles que participam do espírito cristão ou, pelo menos, o queiram compreender. A nossa vida de péssimos cristãos — pois à medida que vamos compreendendo a dignidade profunda da vida cristã, mais nos vamos compenetrando da nossa miseràvel indignidade de a vivermos, e mais custa dizer que somos cristãos, quando nos sentimos tão pouco cristãos — a nossa vida cristã ou pseudo-cristã é dominada por dois sentimentos constantes — o da *Parusia* e o do *Apostolado.*

O primeiro leva-nos, na base dos mais firmes ensinamentos da nossa Fé, a compreender que o mundo caminha, não para a realização de um progresso indefinido e sim para a *volta de Cristo à terra.* E essa volta se fará, não depois que tivermos atingido a uma nova idade de ouro, em que os rios sejam de leite, os campos de veludo, os homens imaculados e os males inexistentes — mas, ao contrário, entre o fragor das lutas e das discórdias, sob o cetro do Príncipe dêste Mundo, ou, como nos diz S. Paulo, depois do triunfo da terrível "discessio" (5), que o próprio Cristo descreveu palavras impressionantes, segundo os têrmos de S. Mateus:

"E estando Êle assentado no monte das Oliveiras se chegaram a Êle os seus discípulos à puridade, perguntando-lhe: "Dize-nos quando sucederão estas coisas? E que sinal haverá da tua vinda e da consumação do século?" E, respondendo Jesus, lhes disse: "Vêde não vos engane alguém, porque virão muitos em meu nome, dizendo: eu sou Cristo; e enganarão a muitos. Haveis, pois, de ouvir guerras e rumôres de guerras. Olhai, não vos turbeis, porque importa que assim aconteça, mas não é êste ainda o fim, porque se levantará nação con-

(5) — "Ora nós vos rogamos, irmãos, pela vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo e pela nossa reunião com Êle... Não será, sem que antes venha a apostasia (discessio) e sem que tenha aparecido o homem do pecado, o filho da perdição, aquêle que se opõe e se eleva sôbre tudo o que se chama Deus ou que é adorado de sorte que se assentará no templo de Deus, ostentando-se como se fôsse Deus." (II Tessal. II, 1-4).

Estamos vivendo, ao que tudo indica, num período muito semelhante a essa *discessio,* que S. Paulo coloca como fase preparatória ao advento final de Cristo. Cada um dêsses ídolos, que acabamos de estudar, é uma forma do Anticristo, já que o sinal típico de cada um é fazer passar-se por Deus, pedindo, para isso, tôdas as demonstrações de um culto religioso, "ostendens se tanquam sit Deus", nas palavras textuais do Apóstolo.

tra nação, e reino contra reino, e haverá pestilências e fomes e terremotos em diversos lugares; e, tôdas essas coisas, são princípios das dores... E levantar-se-ão muitos falsos profetas... Então, se alguém vos disser: olhai, aqui está Cristo ou ei-lo acolá, não lhes deis crédito; porque se levantarão falsos Cristos e falsos profetas, que farão grandes prodígios e maravilhas tais que (se fôra possível) até os escolhidos se enganariam... E logo depois da aflição daqueles dias escurecer-se-á o sol e a lua não dará a sua claridade e as estrêlas cairão do céu e as virtudes do céu se comoverão; e então aparecerá o Sinal do Filho do Homem, que virá sôbre as nuvens do céu com grande poder e majestade" (Mat. XXIV, 3-30). Não temos, nessas palavras de Deus, a própria descrição de um tempo que muito se assemelha com o nosso? Tudo o que de mais sombrio suceder sôbre a terra faz parte do plano providencial, revelado ao homem por Deus.

Se chamarmos a isto de concepção pessimista da vida e de otimismo a fé no progresso indefinido da espécie humana, poderemos então dizer que o cristianismo é pessimista. Não o é, porém. E não o é porque o pessimismo é a negação de todo o sentido à vida e o cristianismo, pelo contrário, é a própria revelação do sentido da vida, da razão de ser do sofrimento, a solução de tôdas as contradições em que vivemos. O otimismo cristão, porém, isto é, a solução final favorável de tôda a tragédia de viver, só tem sentido pela reintegração do primado da vida sobrenatural, e pela expectativa de Cristo único e perene, contra os falsos cristos que a credulidade de séculos, como o nosso, vai multiplicando. Só a volta ou, antes, a ascensão à vida sobrenatural, explica e equilibra a vida natural. Só ela pode corrigir os homens tanto do cepticismo, como do falso misticismo. Só ela pode atenuar os males da mitologia contemporânea. Trata-se sempre de uma cura relativa, pois o homem é um ser ferido nas suas fontes vivas pelo Pecado, por aquêles sete P P que o Anjo imprimiu na fronte do Dante na porta do Purgatório (6) e jamais atingirá, sôbre a terra, qualquer modalidade de paraíso. É isso o que a fé na Parusia nos comunica.

Somos, por outro lado, diretamente encaminhados por Cristo ao Apostolado, isto é, ao espírito de propagação do Verbo e da irradiação do Reino de Deus na terra, que foi o próprio sentido da vinda de Cristo, para restaurar os laços rompidos entre a vida natural e a vida sobrenatural do homem. Êsse espírito de apostolado é que nos leva a procurar sempre

(6) — "Sette P nella fronte mi descrisse" (Purg. IX, 112).

corrigir os males do mundo pela Caridade, material, moral ou intelectual, sem jamais crer em qualquer utopia terrena ou julgar que o Reino de Deus é dêste mundo. Êsse espírito de apostolado é que nos leva a compreender o verdadeiro sentido das palavras de Deus quando respondeu a Pilatos que c seu Reino não era dêste mundo. Os adversários do cristianismo, menos esclarecidos ou mais idealistas, acreditam que essa palavra é um convite ao quietismo e uma aceitação passiva e indiferente do mal e do bem, uma espécie de fatalismo cristão. Ao contrário, o que Cristo nos diz é que temos de ser os seus apóstolos ou seus discípulos. E que o ingresso na sua Morte pelo batismo é uma consagração na sua Vida, que passa pela terra fazendo o bem "pertransiit benefaciendo" (7) embora só na eternidade encontre a chave do seu derradeiro destino. Não se trata, pois, de cruzar os braços diante do inevitável e de deixar os males proliferarem pela impossibilidade em que estamos de fazer todo o bem que quiséramos. O espírito de apostolado leva-nos a fazer todo o bem que podemos, embora cientes de que os males são inevitáveis.

E por isso é que a crença na incurabilidade dos mitos e das falsas místicas contemporâneas, nem de longe nos desanima na tarefa de procurar, senão curá-los, pelo menos contrabalançá-los pela pregação dos contramitos que julgamos capazes de corrigir os erros da mitologia e do misticismo em que anda embebido o nosso ambiente universal.

Não me demorarei no âmago do problema que é, como já disse, a volta a Deus, a volta a dar a Deus o sentimento abundante e rico que transborda nos corações do homem moderno e que êle aplica indevidamente aos ídolos.

Na base de todo o movimento contramitológico está, pois, uma volta ao sentimento religioso verdadeiro, isto é, uma volta a Deus, a Cristo e à Igreja. Não é, entretanto, por êsse caminho que aqui nos encaminharemos, na parte final do nosso ensaio. A nossa pobre atividade intelectual, há 15 anos (8) só tende a isso. Essa é a chave de uma vida. E o segredo de uma obra que só pode ter um mérito: o de *ter renunciado radicalmente a todo o valor próprio* e procurado, apenas, apontar aos seus contemporâneos o caminho da Verdade. O que desejo, neste ensaio, suposto o fundamento geral da volta à verdadeira Fé como *único meio* de arrancar o sentimento do divino do homem de hoje à falsa adoração dos mitos modernos, o que desejo é ùnicamente sugerir alguns con-

---

(7) — Act. X, 58.

(8) — Hoje há 28 anos, desde 1928. (Nota de 1956).

tramitos, no mesmo plano social dos mitos opostos e, isso mesmo, segundo aquêle sentido que no início desta última parte deixei bem claro. *Não se trata de erigir novos mitos* em face de outros mitos. Trata-se de fazer o *contrário da mitologia moderna.* Trata-se de atribuir um valor *relativo* e *não absoluto* aos valores adorados pelo homem moderno e, com isso, mudar-lhes a denominação, como encaminhamento a outro modo de viver e ver os valores dêste mundo. Trata-se de ingressar de modo diverso nessa Nova Ordem de que tanto se fala para os dias de amanhã ou para as novas gerações que sucederem à nossa e que surgirá da próxima e inevitável derrota do Eixo, com o desmoronamento do Fascismo, do Nazismo e do Niponismo. (9) O problema máximo dêste momento é o de impedir que outros falsos valores se instalem no pôsto por êles ocupado. Os pretendentes ao trôno vago do Nazismo, começam a pulular...

Na posição que passo a expor, portanto, não se trata de uma antinomia de valores, de dois valores, de dois ídolos, de dois mitos contraditórios e sim da substituição de um mito *por um ideal relativo.* Não podemos prescindir de ideais. A nossa vida social é um tecido de finalidades relativas, às quais devem tender as nossas faculdades. Já disse que o *sentimento de vida* do homem moderno me parecia extremamente sadio. O que há nêle de patológico é a sua aplicação a falsos valores e a sua negação do valor único e supremo, *do único valor absoluto* que está, não na vida natural e sim *na vida sobrenatural.* Suposta essa nova posição antinaturalista da vida, passemos então a enumerar os *ideais* que, a nosso ver, devemos opor aos *mitos* do homem moderno e que passaremos, em seguida, a analisar nas suas linhas gerais.

Ao mito da *Riqueza* oporemos o ideal da *Pobreza.*
Ao mito da *Técnica* o ideal do *Espírito.*
Ao do *Sexo,* o do *Amor.*
Ao da *Cultura,* o da *Verdade.*
Ao do *Número,* o da *Justiça.*
Ao da *Classe,* o da *Cooperação.*
Ao da *Nação,* o da *Pátria.*
Ao da *Raça,* o da *Família.*

---

(9) — A nossa confiança na vitória, num dos momentos mais *negros* da guerra, não foi, graças a Deus, desmentida pelo futuro. E a nossa preocupação com os "outros falsos valores", — capazes de corromper essa Vitória, cujo nome (vitória) arrepiava Simone Weil, por nêle ver o orgulho do "espírito do mundo" — essa preocupação era mais que legítima, como o vem demonstrando o trágico após-guerra que vivemos, desde então até hoje. (Nota de 1956).

OS CONTRAMITOS DE ORDEM GERAL

CAPÍTULO XIV

I

A Pobreza, como ideal

Ao mito da Riqueza, de que o espírito burguês fêz o seu ideal, opomos o ideal da Pobreza.

A pobreza não é a privação total de bens materiais e sim o desprendimento dêsses bens e a sua distribuição equitativa. Essas duas consequências, uma moral e outra econômica, do primeiro dos nossos contramitos, vêm opor-se às duas consequências nocivas do mito pecuniário — o apêgo exagerado do homem aos bens da fortuna e a distribuição desordenada dêsses bens. Êsse mito pecuniário nasceu, em grande parte, de uma falsa concepção da Economia Política, como "ciência da riqueza". A constituição científica da economia política, como ciência da riqueza, coincidiu com o surto do liberalismo econômico e a formação do mito pecuniário. Ora, a economia política é, na realidade, *a ciência da satisfação das necessidades materiais do homem.* Com a humanização da ciência econômica, na base da colocação dessas necessidades como centro da Economia e não na da acumulação de bens mal distribuidos, deve modificar-se também o ideal da vida econômica. A experiência das crises modernas já devia ter levado os homens a compreenderem a futilidade de tôda a acumulação anormal de riqueza. Além disso, o movimento irresistível de ascensão das massas espalhou por tôda a parte a justa convicção de que a riqueza tem por fim servir ao homem e não o homem às riquezas. Para muitos é isso que se chama — socialismo. É falso. Por mais ambíguo que seja o têrmo, hoje empregado nos sentidos mais contraditórios (1), é um fato que, se todo o socialismo aspira a uma melhor

(1) — Uma das grandes dificuldades em nos fazermos compreender, hoje em dia, está na falta de uma terminologia comum, em virtude da inexistência de uma formação cultural uniforme. A fonte da maioria

distribuição de bens materiais da sociedade, nem todos os que aspiram a essa equidade maior de distribuição aceitam o socialismo no sentido rigoroso do têrmo. Basta dizer que a doutrina social da Igreja repudia o socialismo (2) e, no entanto, repudia a desordem capitalista e baseia-se numa distribuição mais justa e racional dos bens materiais.

O fato é que hoje todos os regimens políticos reconhecem a necessidade de uma melhor distribuição da riqueza. Tanto o neoliberalismo, como o cristianismo social ou as diferentes formas de socialismo, reconhecem a falência de uma distribuição puramente espontânea dos bens materiais e a necessidade de uma racionalização econômica, com maior ou menor intervenção do Estado, maior ou menor liberdade de ação individual.

Por isso mesmo é que afirmamos ser êsse mito da Riqueza o mais decadente dos mitos. Exatamente porque as condições de empobrecimento do mundo, pela desvalorização das moedas, pela inflação, pelos gastos imoderados dos governos, pela destruição efetiva das riquezas, pela guerra, pelo consumo improdutivo, pelo acréscimo do espírito de esbanjamento, por todos êsses motivos e outros análogos, o mito do enriquecimento, como ideal de vida, já pertence, de certo mo-

---

das discussões está nos mal-entendidos sôbre a significação dos fatos ou dos conceitos sôbre que se discute. Como se sabe o têrmo socialismo tem sido empregado nos sentidos mais contraditórios entre si, tendo Griffith contado, *só na Inglaterra,* 261 (sic) significações diversas. A confusão mais corrente e mesmo popular é entre socialismo e *reforma* ou *progresso social* e entre socialismo e *revolução.* Sombart enumera três *grupos* de definições. As que consideram o socialismo um *progresso* social, como na definição de Moritz Kaufman: "Every systematic effort, under whatever name, to improve society", o que faria ser socialista *todo o mundo,* pois não há quem não queira *melhorar* a sociedade. O problema é saber *onde* cada um coloca êsse ideal do melhoramento social. A maioria coloca-o... no seu próprio melhoramento, pois a sociedade é, para muitos, apenas o reflexo dêles mesmos. O segundo grupo de definições, para Sombart, é o que considera o socialismo *uma mentalidade* e o terceiro o que o considera o "princípio de uma ordem social." (Cf. *Werner Sombart* — Le socialisme allemand, trad. fr., 1938, pg. 62).

(2) — "Não menos profunda que a da economia, foi, desde o tempo de Leão XIII, a evolução do socialismo... Então, podia êle dizer-se único... depois dividiu-se em duas facções principais de tendências pela maior parte contrárias e irreconciliáveis entre si, conservando porém ambos o princípio fundamental do socialismo primitivo, contrário à fé cristã." (Quadragésimo Ano). Para Pio XI, portanto, o socialismo não é, apenas, um sistema econômico e sim *uma concepção geral de vida* e daí a sua expressa condenação do socialismo, não só do *violento* (ou comunismo) como do *mitigado* (ou socialismo pròpriamente dito): "O socialismo, quer se considere como doutrina, quer como fato histórico ou como *ação,* se é verdadeiro socialismo, mesmo depois de se aproximar da verdade e da justiça, nos pontos sobreditos, não pode conciliar-se com a doutrina católica, pois concebe a sociedade de modo completamente avêsso à verdade cristã." (Quadragésimo Ano).

do, ao passado ou aos meios atrasados e condenados a desaparecer. Há pouco tempo era publicada, pela Escolar Militar do Realengo, uma estatística interessante, mostrando que mais de dois têrços dos candidatos aprovados no exame de admissão para a carreira militar provinham de filhos de comerciantes e industriais. Não atribuindo a êsses dados mais valor do que tenham, é certo que mostram uma comunicação maior entre as classes e, também, uma desilusão quanto ao enriquecimento nas carreiras pròpriamente econômicas e, possìvelmente, uma tendência crescente das novas gerações a acolherem-se à proteção do Estado. Tudo isso é prova de uma transformação no estado geral dos espíritos, que corresponde ao que a observação nos revela em tôda a parte, onde as condições de civilização sejam análogas.

Há muitos sistemas econômicos contraditórios que, ainda hoje, disputam o domínio do mundo. Basta ver como o ideal liberal, que parecia definitivamente morto, reconquistava, pouco antes da nova grande guerra, certo prestígio junto aos economistas mais modernos, com as desilusões trazidas pelo triunfo do socialismo (3). Ninguém sabe se essa corrente continuará depois da guerra atual. Não me parece. (4) Tanto no campo totalitário como no campo democrático, o que vemos é a ascensão das massas trabalhadoras. Já tive ocasião de dizer que, qualquer que viesse a ser o resultado do atual conflito universal, embora já hoje a derrota do Eixo se apresente, para bem de todos, como inevitável, em matéria

---

(3) — "Para o pensamento socialista, a passagem da sociedade atual ao socialismo é a passagem da economia irracional à economia racional... À repartição injusta dos bens, sucederá uma distribuição equitativa. A necessidade e a miséria desaparecerão, todos gozarão do bem estar e da riqueza. É um êrro julgar que a ideologia socialista está limitada aos membros dos partidos que se dizem socialistas, ou sociais, o que em geral é o mesmo. Todos os outros partidos políticos da hora atual estão impregnados dos ideais diretores do socialismo... O socialismo não é, na realidade, o que pretende ser. Não é o pioneiro que abre o caminho a um futuro melhor e mais belo: é o destruidor de tudo o que penosamente criaram séculos de civilização. Não constrói, demole. Se viesse a triunfar, deveriamos dar-lhe o nome de destrucionismo, pois a sua essência é a destruição." (*Ludwing von Mises* — Le socialisme, trad. fr., pg. 530).

(4) — Puro engano. O neocapitalismo vem tendo um surto extraordinário, especialmente a partir do fim da Guerra. Trata-se, porém, de um capitalismo tão impregnado do que eram, no século passado, os ideais do socialismo, que a grande lição dêsses últimos dez anos de vida econômica e social, é que as velhas denominações *socialismo* e *capitalismo,* apesar de continuarem a ser agitadas pelos políticos, uma contra a outra, já perderam todo o sentido profundo e, hoje, nos encontramos numa era que ultrapassou, ou começa a ultrapassar, os dois velhos sistemas do século XIX e da primeira metade do século XX, sendo substituidos pelo que podemos chamar de *realismo* ou *experimentalismo* econômico. (Nota de 1956).

social só há um vitorioso incontestável — *o trabalho.* As massas operárias serão as grandes vitoriosas da guerra. E ganharão porque a guerra motorizada de hoje tanto é ganha no campo, no ar ou no mar, como nas usinas. Nas usinas de produção intensiva, é que estão os *arsenais* da democracia ou do totalitarismo. E, as massas que trabalham nesses arsenais, nunca serão vencidas. Qualquer que seja o novo ou quaisquer que sejam os novos regimens políticos do mundo — e o certo é que os regimens de amanhã não repetirão os de hoje — o trabalho terá uma importância fundamental. Basta ver como hoje, nas classes que outrora viviam do trabalho alheio, a tendência é a viver cada um do trabalho próprio. Caminhamos para uma civilização do trabalho, como é certo que saimos de uma civilização do Capital. (5)

Ora, o Trabalho, *se fôr convertido em Mito,* pode vir a ser um mito tão negativo como o Capital. O mito trabalhista vale moralmente o mito capitalista, pois a adoração do trabalho *como um ídolo* é tão errada e perigosa como a idolatria do Capital, embora o trabalho *em si* seja mais digno que o Capital, *por estar mais próximo da personalidade humana.*

Para que assim não suceda, é preciso, não apenas uma distribuição mais equitativa dos bens, mas, também, um desprendimento maior em relação a êsses bens. *Não basta uma reforma econômica. É mister ainda uma reforma moral.* Ora, tôda a tendência econômica moderna está impregnada de preocupações morais. A revolução econômica moderna está penetrada de passionalidade. É a paixão inconsciente da justiça das massas, acrescida da consciência mais viva dos seus direitos, que anima grande parte do ambiente revolucionário em que vivemos. Apelar, pois, para um ideal moral como elemento essencial à nova ordem das coisas, não é acenar com uma utopia, mas pisar o terreno da mais firme realidade que transcende o pragmatismo vulgar.

É vão, portanto, julgar que o mito da riqueza desapareça com o simples fato do empobrecimento do mundo contemporâneo ou da deslocação da fortuna que, incessante e crescentemente, se processa de umas para outras mãos e, particularmente, das mãos dos particulares para as do Estado. É mister um contramito, isto é, um ideal contrário. E o ideal que naturalmente se opõe ao mito pecuniário é o amor da pobreza, o desprendimento dos bens materiais, a simplicidade da

---

(5) — Isto vem sendo rigorosamente confirmado pelos fatos posteriores à data em que foram escritas essas reflexões, isto é 1943 (Nota de 1956).

vida. Não sendo a pobreza uma privação de bens, não é tão pouco o equivalente, como se poderia pensar superficialmente, de uma economia do desperdício. Trata-se, ao contrário, de uma economia de aproveitamento mais racional dos bens, de modo a fazer servir êsses bens ao seu destino próprio. As condições da sociedade moderna exigem uma economia cada vez mais racionalizada e cada vez mais bem distribuida. O ideal da pobreza não é uma volta às condições empíricas da economia, como quer, por exemplo, um Ghandi. Passaremos os olhos pelo problema no próximo capítulo. Aqui devo apenas mostrar que os sistemas econômicos, por si sós, não resolverão, mesmo limitadamente, as exigências do mundo moderno. O que é preciso é mudar a finalidade da vida, desprendendo-a daquela que até hoje ainda reduz a existência à conquista de bens materiais de fortuna e de que as classes burguesas ainda estão profundamente impregnadas. O amor da Pobreza, o desprendimento dos bens materiais, não é só uma alta virtude moral, é, também, a condição de uma vida social mais humana e mais feliz. É uma virtude econômica, contra a avidez capitalista e burguesa do lucro. Só numa sociedade em que o instinto do lucro exerça uma ação menos poderosa do que ainda hoje exerce, será possível corrigir alguns dos males que o mito da riqueza espalhou pelo mundo.

O amor da pobreza não deve ser só uma virtude, apanágio de algumas almas privilegiadas, ou um voto de renúncia de caráter religioso. Trata-se de uma virtude a pregar a todos os homens, como um dos elementos indispensáveis à construção de um mundo melhor.

Por isso mesmo é que o colocamos como ideal de tôda a vida humana. A vida econômica é uma parte integrante de tôda a vida humana normal. Na restauração dos valores que temos de empreender não devemos desdenhar essa vida e apenas colocá-la no seu pôsto. A primeira condição para isso é orientar a vida do homem no sentido de considerar os bens materiais não como bens em si e sim como um meio inferior de servir a fins superiores. E, para isso, é preciso substituir o mito da riqueza pelo ideal da Santa Pobreza, do desprendimento dos bens e do esfôrço pela sua distribuição social mais equitativa. Nada disso é utópico. E, nesse caminho, o papel do Brasil poderá ser considerável na elaboração da nova ordem do mundo, pois um dos dados fundamentais da civilização brasileira é o desprendimento natural pelos bens materiais. A ambição da riqueza é uma exceção no povo brasileiro e sempre a consequência de imitação ou repercussão de outras civilizações estranhas à nossa.

II

A Técnica a serviço do Espírito

Vimos como o mito da Técnica está ligado ao mito da Riqueza. Trata-se de um mito de caráter superior, porquanto a técnica supõe a inteligência ao passo que a riqueza supõe, em geral, a sorte ou a habilidade, nem sempre honesta.

A técnica, pois, é um bem em si. Como, aliás, é a riqueza desde que a entendamos como *abundância de bens* e não como *apropriação ilimitada* dos mesmos. A técnica em si é um bem, porque é fruto da tendência invencível e necessária do homem a fazer a natureza servir à satisfação das suas exigências. A técnica começa a perturbar os espíritos quando absorve a preocupação dos homens e passa a ser considerada como a salvação da sociedade. Ora, a técnica é uma arma de dois gumes. Pode servir ao bem, como pode servir ao mal. Tudo depende do ideal a cujo serviço seja posta. O que converte a técnica em Mito é ser desligada de um fim superior e adorada como valor em si. O que volta a dar à técnica o seu valor normal de meio para alcançar um fim superior, é colocar as artes mecânicas de domínio sôbre a natureza no pôsto limitado que lhes cabe. Em suma, é fazer da técnica não um mito, mas um elemento relativo e subordinado, a *serviço do Espírito.*

E, por isso é que propomos o valor espiritual como elemento de correção do exagerado valor tecnológico. Não se trata, de modo algum, de pôr um freio ao progresso da humanidade. Creio, ao contrário, que se há progressos que sejam definitivamente adquiridos, são os progressos materiais. A máquina, é um bem. O mal, está *no modo* de a utilizarmos. Bem sei que a história humana não nos regateia exemplos de civilizações em pêso que decairam e desapareceram, com todo o cortejo dos seus progressos técnicos mais avançados. Isso nos mostra, sem dúvida, a precariedade de tôdas as coisas humanas e a irracionalidade de atribuir um valor absoluto a qualquer valor humano, como o fêz a mitologia dos nossos tempos.

Mesmo, porém, que não contemos com catástrofes imprevisíveis que mergulhem a nossa civilização mecânica numa nova Idade Média, como quer Berdiaeff ou nos leve de novo ao tear manual, como quer Ghandi — é um fato que o progresso técnico não é suficiente para assegurar a felicidade do homem. Exatamente porque a utilização da natureza não

pode constituir um ideal supremo para um ser não apenas corpóreo ou instintivo, como o homem. O que há de mais digno na técnica é ser uma expressão da inteligência humana. A máquina é a grande demonstração de que o homem não é só o fruto da natureza física ou animal, mas possue alguma coisa de transcendente que o coloca soberanamente acima das coisas e dos sêres inferiores. É natural, pois, que o homem se orgulhe da técnica, já que esta é um fruto da sua própria superioridade. Para que êsse orgulho, porém, se mantenha nos limites do razoável, precisa reconhecer que o progresso técnico, por maior que seja, não se compara com a elevação moral e intelectual. E só se justifica, quando colocado ao serviço dêsses valores de ordem moral e intelectual.

Tanto tem, pois, o progresso material de demonstrativo da superioridade do ser humano, quanto o mito da técnica de expressão da sua limitação. O que é preciso é desfazer o mito, sem cair no mito contrário, que é o do ideal ghandista antitécnico. Não se trata de voltar a uma técnica mais primitiva. Não se trata de substituir o automóvel pelo carro de bois (embora hoje em dia, mesmo nos países produtores de gasolina, se esteja vendo como um progresso técnico baseado em certo gênero de combustível, essencialmente precário, está sujeito às mais imprevistas vicissitudes), nem de substituir a eletricidade pelo óleo de mamona na iluminação das casas. Trata-se de dar à técnica a sua verdadeira posição no conjunto dos bens verdadeiros. Muito se tem discutido sôbre o valor da máquina e o seu papel na civilização contemporânea. Não se trata de condenar a máquina. Basta dizer que ela serve, antes de tudo, para aliviar o trabalho do homem e para desempenhar o papel que outrora coube à escravidão. Nesse sentido, portanto, nada de mais digno da natureza humana e do seu valor imortal que a invenção de processos que aliviem o homem dos trabalhos servís.

Não se trata, pois, repetimos, de condenar a máquina, nem de impedir de qualquer maneira a mais ampla liberdade do progresso técnico. Tudo o que se faça nesse sentido é útil e indispensável a uma civilização mais justa.

Trata-se de colocar a técnica ao serviço do Espírito. Se o homem se deixou mecanizar pela máquina, o problema é agora o de humanizar a máquina. Trata-se de substituir o mito da máquina, pelo ideal de uma técnica inteligente, que seja apenas um valor de ordem material e não pretenda ultrapassar os seus limites naturais. O problema é semelhante ao que se dá com o mito da Riqueza. Quando pregamos o ideal da Probleza, não aceitamos o mito socialista da supressão da propriedade. Pugnamos pelo ideal distributista da

mutiplicação da propriedade. O que é preciso, é, justamente, aumentar o número de proprietários, já que a propriedade limitada é um elemento essencial da liberdade, ao passo que a propriedade ilimitada é uma volta à escravidão.

Coisa semelhante se dá com a técnica. Não pregamos nenhum romantismo primitivista. Se julgamos que o mito tecnológico é uma ilusão dos homens da civilização motorizada — é porque o *homem* esperou demais da máquina e pediu-lhe o que ela não podia dar. A consequência foi o que Keyserling chamou o "Chauffeurmensch", o homem motorizado.

O que queremos não é destruir a técnica e sim humanizar o homem, desmotorizá-lo. E essa desmotorização, só se obterá pela volta à primazia dos valores espirituais sôbre os valores materiais, sejam pecuniários, como no mito da Riqueza, sejam tecnológicos, como no mito da Máquina. Trata-se de empregar a técnica para corrigir os defeitos da sua própria hipertrofia. Temos um exemplo típico no caso da eletricidade. Esta é, por natureza, o mais extraordinário dos inventos técnicos do homem moderno. Mas, a eletricidade em si não traz benefício algum ao homem. O encurtamento das distâncias ou a divulgação das notícias podem ser elementos de perturbação e de inquietação, abolindo o repouso, prejudicando a tranquilidade das consciências, espalhando pelo ar a soma mais inútil ou mais contraproducente de frivolidades ou de propagandas comerciais.

Ora, pela eletricidade conseguimos, também, espalhar a sã cultura, comunicar notícias úteis, permitir chamados urgentes, levar a verdadeira civilização aos recantos mais abandonados. Por ela, podemos até alcançar um dos ideais mais patentes de uma civilização mais humana, que é a estabilidade do homem no seu meio natural, a fixação das populações, o progresso das pequenas cidades, o desenvolvimento das fazendas e das aglomerações rurais limitadas, a indústria a domicílio, a família como unidade e centro econômico. A técnica pode servir, portanto, para evitar um dos grandes males da nossa civilização motorizada — a concentração nas grandes capitais e o despovoamento dos campos (6).

Um dos grandes ideais econômicos de uma sociedade, em que o mito da técnica e da riqueza cedam aos ideais muito

---

(6) — Dois anos depois de escritas essas linhas, em 1945, abria-se para a humanidade uma nova era técnica, a *era atômica*. E tudo aquilo que no texto dizemos da eletricidade se aplica à energia atômica e à sua utilização. Pode-se dizer que tem sido êsse, desde então, o tema central da história do mundo moderno. (Nota de 1956).

mais humanos de uma vida simples e natural, em contato com a natureza e afastada dos artifícios com que o homem julga encontrar a felicidade na terra, — um dêsses grandes ideais é manter o homem numa vida mais simples e mais próxima da natureza e, portanto, evitar aquêle despovoamento.

Para isso é a técnica que pode servir a desfazer os males que ela própria produz.

O contramito que propomos, por consequência, para corrigir a mitologia tecnológica não é qualquer utopia ou romantismo vago e sim uma volta do homem a condições de vida mais condignas com a sua natureza. Se a técnica é um dos frutos mais belos da capacidade inventiva do espírito humano, façamos o fruto servir à árvore e não matá-la, façamos a técnica servir ao homem, colocando-se às ordens de uma vida em que os valores do espírito conservem a sua natural primazia.

III

A depuração do Amor

Não basta opor ao mito do Sexo o ideal do Amor. Como dizia Dante, o amor é bifronte. Não basta amar para ser justificado. O amor é o desejo de fusão no objeto amado, como é uma tendência à fusão de tôdas as nossas faculdades. Daí a grande fôrça do amor, tanto íntima como transitiva. Leva o ser humano a sair de si, a projetar-se sôbre o mundo. Por isso mesmo, é um modo de ser eminentemente consentâneo com a inclinação mais profunda da natureza e com os atributos mais intrínsecos do próprio ser. Amar, é afirmar a própria vida. É, por natureza, ação e comunicação; comunicação e substituição dos sêres entre si, transfusão, combinação. O egoismo é, por êsse motivo uma forma degenerada do amor. É o amor que se recusa ao que lhe é mais natural — a expansão — e se volta artificialmente sôbre si mesmo. A sexualidade, como fim, também é uma forma degradada do amor por ser um amor que, no fundo, só ama a si próprio. A sua projeção sôbre o mundo exterior e sôbre as criaturas, é uma falsa projeção, por ser uma tentativa de domínio, de desprêzo, de aniquilamento. O homem sexualizado, é o que só para êle vive (7). O sexo em si é uma exaltação do egoismo. Só se enobrece pela transmissão da vida. Iso-

(7) — "O egoismo, considerado em relação a todos os bens que se podem desejar, é o princípio de todos os pecados; mas é considerado especialmente em relação à volúpia que deriva da luxúria." (S. Teol. II, IIae, q. 158, art. 5, ad. 3).

lado serve-se das criaturas. Nunca estará disposto a serví-las. E, se assim procede em relação às demais criaturas, que se acham ao alcance dos seus sentidos, que fará ao Criador que, por natureza, transcende à sua sensibilidade? A sexualidade, como fim em si, é uma das mais fortes negações da divindade e uma das *substituições* mais poderosas do sentimento da divindade. É do domínio do instinto, e possue tôda a fôrça da corrente animal, que liga o homem aos sêres inferiores a si mesmo. Na sua expansão sôbre as criaturas funde, ao menos, três instintos dos mais invencíveis — o de conservação, o de reprodução e o de destruição. Basta pensar nisto para compreender a fôrça do Sexo e a sua facilidade em transformar-se em Mito quanto se desliga do conjunto dos sentimentos humanos e assume uma autonomia desastrosa.

Sendo uma forma de unificar a inclinação do ser a sair de si mesmo, é também o Sexo uma forma de unificar as faculdades dentro do próprio ser. Sempre que uma faculdade se desenvolve, em detrimento das demais, tende, naturalmente, a absorver as outras. Para aquêles que vivem sob o signo de Vênus, tudo, na vida interior, se concentra em tôrno de um tema que se torna fàcilmente a mais invencível das obsessões. O poder unificante do amor, na vida interior, torna-se destrutivo de qualquer outra inclinação natural, mormente quando concentrado, como no caso da falsa mística de que ora nos ocupamos, sôbre as fôrças do próprio corpo. Todos os desvarios são possíveis por êsse caminho.

O amor é, portanto, uma fôrça invencível. Para vencer as suas formas degeneradas nada vale combatê-lo. É mister *substituí-lo*. O processo não é de hoje, é de sempre. Não se trata de amar menos e sim de amar melhor. Trata-se de aplicar a fôrça unificativa do amor — tanto na vida interior como na exterior — à tarefa construtiva da vida e não destruidora dela pela sua redução a uma simples corrente biológica do instinto.

O ideal da Pureza sempre foi aquêle que a própria natureza exigiu como corretivo dos males provocados pelas desordens do instinto. O grande perigo do freudismo está, entre outras coisas, na falsa compreensão da teoria do recalque. O que a mitologia sexual dos nossos dias aproveitou dessa teoria foi a necessidade de obedecer ao instinto biológico como meio de realizar a expressão normal da vida. Se o homem fôsse apenas um animal estaria certo. Simplesmente, tudo nos mostra que o homem é alguma coisa de infinitamente mais complexo do que um mero animal e que, a sua vida, quando limitada às inclinações do animal, só pode satisfa-

zer por pouco tempo as naturezas melhores, como pode corromper para sempre as naturezas mais fracas.

O mito biológico só pode ser vencido pelo próprio Amor, compreendido na sua natureza completa e restaurado na totalidade da sua fôrça. E o ideal da purificação do amor não é uma diminuição do amor, mas, ao contrário, uma exaltação da sua natureza em todo o seu esplendor. Não se trata nem mesmo de o mitigar nas suas raízes físicas. O amor físico nada tem de censurável em si. É a primeira forma de afirmação da plenitude do corpo humano. O seu exercício é a expressão de uma vida plenamente vivida. O corpo tende ao corpo, como o espírito tende ao espírito. É uma lei de afinidade latente que está contida na própria natureza das coisas e possue, por isso mesmo, a pureza das coisas naturais.

O primeiro êrro começa por interpretar essa lei de *um* corpo que tende a *um* corpo, como sendo a inclinação do corpo *a qualquer corpo* do outro sexo ou do mesmo, nos casos de anomalia congênita ou desenvolvida, tão frequente nas sociedades falsamente civilizadas e existente, como exceção, nas próprias sociedades primitivas, como são, entre os índios norte-americanos, os "berdaches" (8). Em geral é o homem, natureza mais naturalmente ativa, que opera essa mutação na verdadeira interpretação da lei biológica humana. Diz, então, que o princípio masculino é naturalmente poligâmico. E procura agir em consequência. Não tarda em estender-se ao sexo feminino essa interpretação e nas sociedades corrompidas, em que a pureza masculina é levada ao ridículo, como a nossa, em pouco tempo é a pureza feminina que também entra em decadência e passa a ser considerada como um simples preconceito.

Sendo o homem-vivo um corpo naturalmente e indissolùvelmente informado por um espírito, de outra natureza que o corpo, mas com êle também naturalmente fundido, a lei da sua sexualidade congênita não é a mesma dos animais: a promiscuidade. É a observação dos mais primitivos dos povos que nos mostra a repugnância natural do homem pela promiscuidade (9). É que ao ser humano normal repugna a redução à animalidade. A lei natural da sexualidade humana é a *finalidade*. É a tendência de *um* corpo a *um* corpo e não a qualquer um. A infidelidade é a desordem. E o homem normal sente-se perfeitamente, enquanto conserva o uso

(8) — *Ruth Benedict* — El Hombre y la Cultura, trad. esp., 1939, pg. 334.

(9) — "Segundo as informações de que dispomos nada encontramos que demonstre a teoria da promiscuidade humana primitiva." (*Robert Lowie* — Traité de Sociologie Primitive, trad. fr., 1935, pg. 433).

normal da razão. Apenas, como a desordem chama a desordem, o exercício desordenado de qualquer faculdade e mormente da faculdade biológica, obnubila a razão. E como somos levados sempre a raciocinar sôbre os nossos erros e a encontrar uma lógica para a sua justificação, a mitologia sexual forma-se e procura até mesmo apoiar-se numa sexuologia pseudocientífica.

Ora, tôda a sexuologia que desconhecer essa lei fundamental da fidelidade, como dado elementar de tôda a sexualidade normal, é uma sexuologia interessada e não objetiva, que não parte da observação mas da intenção, o que é o contrário da verdadeira ciência. O homem normal é fiel e o corpo humano que encontra um corpo afim não sente dificuldade alguma em ser fiel, exatamente porque obedece ao que lhe é mais congênito.

Exaltar, pois, a Pureza, como elemento de transformação da sexualidade moderna, não é desviar a natureza humana do seu curso normal e, ao contrário, reintegrá-la no seu verdadeiro rumo. Estou convencido de que a mitologia da sexualidade é uma moda passageira. Não, naturalmente, no que tem de indissociável da natureza humana. Mas, no que tem de mitológico, de pseudocientífico, de inversão dos valores.

Reintegrar a vida sexual na sua posição normal, dentro do conjunto dos valores humanos, é, pois, uma das grandes tarefas de uma civilização superior. E, para isso, não basta uma pressão moral exterior e meramente nominal. Não basta um puritanismo estreito e desligado de uma concepção geral da vida. Vimos que foi uma falsa concepção da Pureza que provocou, em grande parte, o impuritanismo moderno ([10]). Só uma concepção autêntica da pureza pode corri-

---

([10]) — Como uma falsa concepção do trabalho, sem a compreensão do repouso como exigência fundamental da natureza humana, é que levou a sociedade moderna e particularmente a civilização burguesa à preocupação obsecante do prazer e do confôrto. Na temperança, como sempre, é que está a virtude e o benefício, tanto do homem como da sociedade. O prazer é uma condição da virtude. O que o corrompe é a intemperança.

"O que repousa a alma é o prazer. É mister remediar à sua fadiga, concedendo-lhe algum prazer que interrompa a aplicação do espírito. Lê-se, nas Conferências dos Padres da Igreja, que o apóstolo S. João, vendo que alguns indivíduos se escandalizavam de o verem brincar com os seus discípulos, disse a um dêles, que carregava um arco, de o distender e atirar uma flecha. Depois de ter atirado várias S. João lhe perguntou se podia continuar para sempre. "Não, respondeu-lhe o homem, porque o arco se quebraria". "Assim se dá com o nosso espírito, respondeu o bem-aventurado Apóstolo, quebrar-se-ia se o fôssemos distender sempre". Essas palavras e ações, cujo objeto único é alegrar a alma, são as brincadeiras e os divertimentos. É necessário que dêles usemos, de vez em quando, para dar à alma certo repouso." (S. Teol., II, IIae, q. 168, art. 2, concl.).

gir os males do sexualismo desordenado, pela inteligência do problema sexual na sua colocação natural no conjunto das manifestações vitais do ser humano.

Assim como, pela virtude da *justiça,* pomos um freio às nossas más inclinações quanto ao nosso próximo; assim como, pela *Fôrça,* enfrentamos os obstáculos contra o Bem comum, — assim, também, pela temperança equilibramos os nossos instintos, isto é, — tudo aquilo que temos de comum com os animais (11).

A tendência natural ao Amor, que domina nos nossos dias e da qual deriva a *passionalidade* já apontada dêstes tempos, nada tem de nociva em si. Antes pelo contrário. O mais alto exercício da vida humana é o Amor. Ao passo que a insensibilidade é um pecado (12). A forma mais pura de afirmação da personalidade é a afetividade. Amar é viver a vida na sua plenitude. Tôda a mutilação é anti-humana. Por isso, é que não basta amar o Amor. É mister levar essa inclinação unificadora e expansiva da natureza humana a uma finalidade digna da sua natureza superior. Ao egoismo da sexualidade, diminuição do amor pela sua redução unilateral, oponhamos o desinterêsse da pureza, a distribuição da fôrça passional pela mesma linha de ascensão e de espiritualização que é o reconhecimento das coisas como são e como devem ser, e não como as coloca uma fantasia mórbida ou um corpo desligado do espírito. Compreendamos que a Pureza, longe de ser uma diminuição da personalidade, é uma condição da sua energia, da sua irradiação, do seu equilíbrio. Poupar as suas faculdades, como está no próprio sentido profundo da tarefa depuradora das paixões, é o melhor, o único meio de as desenvolver. A incontinência é o caminho mais indicado para a intemperança e esta o pior dos vícios humanos (13). Só as faculdades que se poupam podem realizar-se plenamente. E o exercício da sexualidade não afeta apenas *uma parte* do nosso ser. Afeta *todo*

---

(11) — S. Teol. II, IIae, q. 141, art. 8, concl..

(12) — "Tudo o que contraria a ordem natural é vicioso. Ora, é a natureza que juntou o prazer às operações necessárias à vida. A ordem natural, portanto, quer que delas usemos segundo as exigências do indivíduo ou da espécie. Recusar êsses prazeres até ao ponto de desconhecer essas exigências contradiz a ordem natural e é um pecado" (S. Teol. II, IIae, q. 142 art. 1.º, concl.).

(13) — "A intemperança é o mais vergonhoso dos vícios humanos, corresponde a paixões conformes, sob qualquer relação, à natureza humana. É claro que os vícios contra a natureza ainda são mais vergonhosos. Podemos, entretanto, reduzí-los à intemperança, pois pecam, por certo excesso, contra a temperança." (S. Teol. II, IIae, q. 142, art. 4, ad. 3).

êle. A sexualidade é naturalmente totalitária. Ama-se, quando verdadeiramente se ama, com todo o corpo e todo o espírito. Purificar o instinto sexual é, portanto, elevar a personalidade tôda. E uma civilização baseada no exercício normal dessa purificação, tem muito mais probabilidade de ser forte e pura, de ser superior e estável, do que aquela que se baseia no exercício desordenado do instinto biológico, ou, pior ainda, no culto e na exploração de um instinto, mais forte do que todos os outros, porque tende sempre à fusão, à absorção, à plenitude.

A formação de uma vida moral sadia e equilibrada, onde o instinto biológico seja colocado no plano inferior que lhe é natural, e o Amor não se confunda com o seu aspecto físico, é o único meio de dar à sexualidade verdadeira e sadia uma expansão à altura daquela lei da fidelidade, congênita ao homem e capaz de o levar, vitoriosamente, ao Criador através e não a despeito das criaturas. Todo o angelismo, como já lembrava Pascal, é contraproducente. "Qui fait l'ange fait la bête". Nos nossos tempos, inverteram os têrmos da sentença e os sofistas insinuam, quando não afirmam dogmàticamente, que — "qui fait la bête fait l'ange"...

A verdade está, como sempre, no equilíbrio, no equilíbrio que não é diminuição ou mediocridade, mas tensão extrema e realização efetiva. Só assim será o homem digno do modêlo que, em certos momentos fugitivos, vê refletido na sua imagem. Ao passo que o narcisismo da sexuomania moderna é o mito mais destruidor do seu totemismo. A transfiguração do sexo pelo Amor é, portanto, a condição essencial de uma Nova Cristandade.

IV

Os limites da Cultura

Ao culto da Cultura opomos o vulto da Verdade. Opomos, é um modo de dizer. Não se trata, realmente, de oposição mas de integração. Não há incompatibilidade alguma entre os dois têrmos. Muito pelo contrário. O caminho natural da cultura autêntica é a verdade. E se, modernamente, foi a Cultura convertida num valor exagerado é porque se operou uma falsa dissociação entre os dois têrmos.

Entenda-se, pois, a sentença inicial como deve ser entendida. O homem é, naturalmente, levado à cultura, como é naturalmente levado à verdade. Isso porque o conhecimento é a inclinação natural do seu espírito, como o amor é a ten-

dência natural do seu corpo (14). Numa concepção sadia do homem, como fusão de corpo e espírito, conhecimento e amor se interpenetram e mùtuamente se fecundam. Assim como o amor se corrompe pelo egoismo, quando artificialmente se volta sôbre si mesmo, também o conhecimento se corrompe pelo narcisismo, quando se dobra em iguais circunstâncias. O conhecimento é uma fusão do espírito com o ser, como o amor físico é uma fusão com o corpo amado. E tanto o espírito se eleva sôbre a natureza, quanto o conhecimento intelectual se eleva sôbre o amor físico, elevando-o à categoria de espiritual. O amor é, pois, necessário, ao conhecimento, como êste é necessário àquele.

O mito da Cultura é, realmente, uma penetração do conhecimento pela passionalidade e nisso nada tem de censurável. O movimento, que modernamente tende à exaltação dos bens culturais, está na linha da própria elevação do ser humano. O que não está é a desligação entre o conhecimento e o seu objeto, cuja união é exatamente o domínio da verdade.

Não basta amar a cultura em si. A consequência dêsse amor é o diletantismo. E o diletantismo é a irresponsabilidade no exercício da inteligência. É a dissociação entre êsse exercício e as suas consequências. O oposto do diletantismo, tão censurável quanto êle, é o profissionalismo, isto é, a redução da cultura às suas tarefas exclusivamente práticas e utilitárias, a sua mutilação por uma exagerada limitação especializada.

Ligar o ideal da verdade ao exercício de uma sadia formação cultural é, simultâneamente, impedir os dois males — do diletantismo e do profissionalismo. Do diletantismo por se orientar ao enriquecimento do espírito, por uma constante adequação à realidade. Do profissionalismo por impedir o confinamento do espírito apenas num recanto da realidade. Dá-se, em parte, com a inteligência o que se dá nos domínios dos bens materiais. Assim como a lei fundamental da economia não é a acumulação e sim a utilização dos valores materiais em benefício das exigências do homem e da civilização, também a lei fundamental da cultura não é a acumulação do saber e sim a sua adaptação ao homem, na realização completa do seu destino. O saber é como a riqueza. Fecundo,

---

(14) — "A temperança tem por função moderar o impulso do apetite, sob pena de se abandonar, com excesso, à sua natural concupiscência. Ora, assim como o corpo deseja naturalmente o alimento e a volúpia, assim, também, a alma deseja naturalmente o saber... A aplicação tem uma dupla função: reprimir o desejo excessivo de saber e assim faz parte da temperança; impor o esfôrço da atenção necessário para saber." (S. Teol. II, IIae, q. 166, art. 2 ad. 3).

quando a serviço do homem; perigoso, quando a serviço de si mesmo. O saber pelo saber é como a riqueza pela riqueza. Aquêle gera o orgulho, esta gera a avareza.

Ora, o orgulho é para a vida intelectual o que é a avareza para a vida econômica. Ambos desumanizam o homem. Ambos o arrancam ao seu destino natural de servir e de subir. A avareza opera a servidão do homem em face dos bens materiais. O orgulho, a sua escravização aos bens intelectuais. Será mais digno, pela dignidade maior dêsses últimos bens em relação aos primeiros, mas não é menos pernicioso.

Só o amor da verdade, íntima e indissolùvelmente ligado ao amor da cultura, como um fim natural, pode afastar a cultura do abismo do orgulho. E comunicar-lhe, ao contrário, a verdadeira humildade. Todo o saber, realmente fecundo, é humilde, como é humilde todo o homem verdadeiramente sábio. Quando pouco sabemos, muito nos desvanecemos do saber. À medida que vamos efetivamente aprendendo alguma cousa, vai pouco a pouco desprendendo-se de nós tôda a vaidade e, ao contrário, vamos tendo uma noção cada vez mais viva, e tantas vêzes angustiante, da nossa ignorância. O consôlo que podemos ter, então, é saber que a consciência da ignorância é uma condição essencial do saber. E que a ilusão do saber é que traduz a nossa ignorância.

Um dos males do nosso tempo é a perda do amor à verdade. No século passado, essa perda traduziu-se por um movimento geral de agnosticismo que levou a civilização ocidental ao cepticismo, de que a nossa geração, no início dêste século, foi amplamente impregnada. Hoje em dia, a consequência foi outra e a perda do amor à Verdade traduziu-se pela transformação de verdades parciais em ídolos coletivos. Foi o caso da Cultura.

Para corrigir essa mitologia cultural não aceitamos a terapêutica da volta à ignorância, como, para corrigir a mitologia tecnológica, rejeitamos a terapêutica do primitivismo técnico. A ignorância é um mal. O homem não tem direito à ignorância. Tem direito a saber; não a não saber. Exatamente porque o saber é o exercício normal da inteligência, faculdade do saber, isto é, de penetrar na essência do universo e tentar reduzir o universo ao âmbito da nossa consciência.

Adequar a Cultura à Verdade é, pois, uma tarefa das mais urgentes e das mais dignas da nossa humanidade. A verdade, para o homem, começa e acaba onde começa e acaba a natureza humana. Ao passo que a cultura começa e não acaba, pois se entrega ao culto de si mesma, desde que se esqueça da sua limitação natural pelo ser. A vertigem da

cultura desaparece quando a integramos nos limites da verdade. O espírito e o ser fecundam-se recíprocamente, pelo exercício do conhecimento pelo espírito e pela limitação do conhecimento pelo ser. Sempre que os dois têrmos caminham conjugados, a consequência é um enriquecimento recíproco.

É mister, portanto, que tôda a tarefa da cultura se opere com a preocupação contínua da sua adequação ao ser e, por consequência, da sua veracidade. A verdadeira cultura pura, como a verdadeira poesia pura, não é uma fuga, mas uma presença, não é uma soma, mas uma qualidade.

Em todos os graus da cultura essa sua integração na verdade é necessária e fecunda.

A cultura física, por exemplo, quando desligada da verdade, tende a converter-se em um culto do corpo. Nos exageros modernos da cultura física masculina, o ideal atlético apresenta-se como desligado do ideal moral e, portanto, o homem como um animal ou uma estátua, isto é, como diverso de si mesmo. Nos exageros da cultura física feminina vemos o completo esquecimento do pudor. Ora, o pudor é um dos mais nobres atributos da mulher, por estar naturalmente adequado à sua natureza específica. Uma mulher sem pudor é uma mulher diminuida na sua natureza. E, lògicamente, uma cultura física que começa por diminuir o próprio objeto que pretende elevar, está viciada na sua fonte. É má, por conseguinte, a cultura física? De modo algum. É útil, necessária, imprescindível. Mister é relacioná-la com uma concepção geral da vida em que não se faça do corpo humano um ideal ou um ser em si.

O mesmo se dá com a cultura intelectual. Tomar a inteligência como função isolada é, também, deturpar o ser humano. A cultura intelectual que prejudica o equilíbrio moral do ser humano, é uma falsa cultura. A verdadeira cultura intelectual, longe de prejudicar, ativa as qualidades morais. Para isso é preciso que o seu esfôrço de formação esteja sempre ligado a uma responsabilidade em face dos valores morais que a condicionam. A prática das virtudes é uma limitação superior da personalidade e coloca-se num plano superior ao do conhecimento puro. Por isso mais vale ser bom do que conhecer muita cousa. Mais vale santificar-se que ilustrar-se. Ou antes, é preciso que a ilustração do espírito contribua à santificação da consciência e da vida em geral.

Se, por sua vez, a cultura moral se considerar como um fim último e fizer das virtudes entidades abstratas, sem nenhuma relação com o seu destino sobrenatural, também fi-

camos no domínio da idolatria, pois o moralismo puro é tão pouco humano, como o puro intelectualismo ou o atletismo puro. O "imperativo categórico" é, apenas, uma forma nobre de autofilia.

Por isso dizíamos de início que a volta a Deus é o fundamento de tôda a cruzada antimitológica. Se queremos transformar o culto da cultura, numa atividade cultural realmente fecunda, saibamos reintegrar a verdade, — que leva o homem do culto de si mesmo ao culto autêntico a Deus, único fim, último e absoluto, da sua personalidade e das suas atividades, — na posição de retificadora de tôda a cultura. E teremos arrancado a esta dos domínios de uma falsa mística, para a colocarmos no pôsto que lhe compete, na formação integral da personalidade humana e, consequentemente, de uma civilização realmente superior. Não é o número de escolas, nem o número de livros, nem a quantidade maior ou menor de analfabetos que marca a colocação de um povo na escala da civilização. É a *qualidade* dos seus homens. E a *natureza da sua cultura,* na hierarquia natural dos valores.

CAPÍTULO XV

OS CONTRAMITOS DE ORDEM POLÍTICA

I

A precariedade do Número e a perenidade da Justiça

Passando dos mitos de ordem geral aos de ordem política, o primeiro que mencionamos foi o da Maioria ou do Número que nos veio do século XVIII e atingiu o seu ápice no século XIX, como o mito da Riqueza. Foi dêle, afinal, que derivaram os mitos totalitários dos nossos dias. Será então que a democracia decai *necessàriamente* para a demagogia e daí para a ditadura?

Não o creio. Como, com tôda a lucidez, distinguiu Maritain, a democracia condenável é aquela que se baseia exclusivamente no mito da "vontade geral" e da "soberania popular".

Se entendermos, porém, por democracia, a participação de tôdas as classes sociais no govêrno da sociedade, podemos não sòmente aceitar o regime, mas, ainda, considerá-lo como correspondendo a uma das leis fundamentais de tôda a filosofia política (1). O que rejeitamos na concepção vulgar de *democracia* é ser ela o regime político *mais perfeito em abso-*

---

(1) — Em 1932 sugerimos a redução dos grandes princípios fundamentais de tôda a política perene, a quatro: o princípio de *finalidade*, segundo o qual as regras principais a observar na vida social são determinadas pelo próprio fim da sociedade e o fim da sociedade é permitir ao homem a realização da plenitude do seu destino; o princípio de *respeito às propriedades da matéria*, segundo o qual essas regras sociais variam de acôrdo com as disposições particulares dos membros da sociedade a que se vão aplicar e, portanto, nenhum regime pode ser copiado de outro e a psicologia do *homem brasileiro*, por exemplo, deve condicionar todo o regime político nacional; o princípio de *participação* segundo o qual todos os cidadãos devem participar da vida pública, o que corresponde à verdadeira democracia, sob pena de degenerar o regime democrático numa demagogia totalitária, tão perniciosa e anti-humana quanto os piores totalitarismos do nosso tempo; finalmente o *princípio de autoridade* segundo o qual todo o govêrno deve ser sólido para realizar a unidade, a justiça e a liberdade, sem as quais a autoridade se converte em tirania. (Cf. *Política*, 1932, pg. 206).

luto. A meu ver, não há regimens políticos perfeitos em absoluto. O regime mais perfeito é aquêle que melhor se adapta à sua tarefa, que é a de manter a ordem, garantir os direitos e desenvolver o aperfeiçoamento físico, intelectual e moral de um povo. Autoridade, liberdade e caridade são elementos comuns a todo o govêrno que vise realizar a sua tarefa verdadeira. Se, no século passado, foi a preocupação da Liberdade que dominou, no nosso foi a da Autoridade que correspondeu ao apêlo da renovação que pareceu, por um momento, absorver tôdas as forças novas da era.

Ora, os abusos dos regimens de autoridade foram de tal ordem e as suas consequências tão desastrosas, que uma reação se operou contra o novo ídolo e, hoje, defrontamo-nos com uma crise de autoridade, como não há muito nos defrontávamos com uma crise de liberdade. (2) Veremos, nos capítulos seguintes, como corrigir os mitos que derivaram do abuso da autoridade. Aqui desejamos focalizar o contramito capaz de conservar da Liberdade o seu valor substancial insubstituível, corrigindo, se possível, os abusos a que deu origem por um falso conceito de liberdade, como sendo um valor em si. Ora, a liberdade só vale como meio de alcançar valores mais altos, como são — a *verdade* e a *justiça*. A liberdade, portanto, não é um valor ilimitado. É um valor limitado pelos outros, muito superiores, da verdade e do bem. Não há liberdade contra a verdade. Não há liberdade contra o bem. Não há, pois, liberdade absoluta legítima. Por isso mesmo, um regime político deve basear-se sôbre a verdade e sôbre o bem, como fins e sôbre a liberdade apenas como meio.

Ora, a verdade e o bem, em matéria social, têm um nome — *Justiça*. Realizar a justiça, isto é, dar a cada um o que lhe pertence, deve ser justamente o ideal intrínseco de tôda a autoridade, portanto de todo o govêrno legítimo. O ideal da Justiça é o que podemos e devemos lançar contra o mito da democracia quantitativa. Não podemos aceitar que as

---

(2) — Os abusos do autoritarismo, expresso pelos regimens totalitários e pela proletarização das ditaduras, especialmente na América Latina, inclusive no nosso país, faz com que o problema de defesa das liberdades públicas e dos direitos individuais, seja a maior preocupação, hoje em dia, daqueles que querem preservar, na sociedade, os direitos e a dignidade da pessoa humana, cada vez mais ameaçados. Eis porque o regime democrático, que se baseia, antes e acima de tudo, na primazia dêsses direitos, é o único que, nas condições atuais do mundo, deve merecer o nosso apoio. Não há regimens políticos perfeitos, sem dúvida. Mas, há regimens mais ou menos adequados à natureza do homem, aos seus direitos e à sua felicidade, bem como às circunstâncias históricas. E o regime democrático é aquêle que melhor atende, hoje em dia, a essas exigências. (Nota de 1956).

verdades sociais e a concepção do que é bom ou mau, estejam entregues à precariedade das maiorias eleitorais (3). Não podemos, por outro lado, desconhecer que a evolução das sociedades traz consigo uma explicitação, cada vez maior, de direitos, pelo fato indiscutível da elevação constante das massas sociais cada vez mais instruidas e, portanto, cada vez mais diferenciadas.

A crise do Direito produziu no mundo moderno o cepticismo jurídico. E o cepticismo jurídico, por sua vez, levantou o prestígio da fôrça, como elemento realizador das exigências sociais dos povos expansivos e das classes mais fecundas e mais desapropriadas. Para uma coisa, porém, serviu essa crise do Direito — para mostrar que por êste ou aquêle caminho, tôda a sociedade volta a criar um Direito, isto é, a assentar sôbre a Lei, e não sôbre o arbítrio, as suas relações sociais de indivíduo a indivíduo ou dêste para com os poderes públicos ou vice-versa. Ora, entre tôdas as concepções modernas do Direito — fruto do Partido, do Estado, do Povo, ou da vontade do Chefe — nenhuma, em sã consciência, conseguiu ultrapassar a concepção perene do Direito, baseado na Justiça, isto é, na proporção natural entre o que é devido e o que nos devem, entre as exigências de cada ser livre de acôrdo com a sua natureza e o seu procedimento. A paixão da Justiça é, por isso mesmo, um sentimento que deve ser cultivado, não apenas entre aquêles cuja função especializada é distribuir justiça mas entre todos os cidadãos de um Estado e, de modo todo particular, entre as classes dirigentes.

Não sei, nem creio que ninguém possa afirmar que o saiba, quais serão os regimens políticos dominantes no século XX.

---

(3) — Embora o *voto* não altere a natureza das coisas e não possa fazer do quadrado redondo ou do branco prêto, ainda é, entretanto, o sistema menos precário para a escolha dos dirigentes políticos de uma sociedade. O voto é, não só um direito natural da pessoa humana na sociedade, mas, ainda, o meio menos precário de fazer participar os governados na escolha dos governantes, mantendo a unidade orgânica da comunidade política. Fora do sistema eleitoral, como base dos métodos de escolha das autoridades, só temos a Fôrça e o Arbítrio, isto é a Utopia do Bom Tirano, ou do "Bom Golpe" com que ainda sonham tantos idealistas ou oportunistas. O que é preciso é educar o povo para o exercício do voto e saber que êste não altera a natureza das coisas e, por isso, tôda a Ditadura, por exemplo, que pretenda justificar-se por um plebiscito, não deixa, por isso, de ser ilegítima. Não é, pois, suprimindo o Voto ou não respeitando a sua escolha, quando contrária ao nosso partido ou às nossas preferências, que garantiremos a paz social e a justiça. E sim, educando o povo para votar de modo consciente e atribuindo ao voto não só os seus direitos, mas, ainda, os seus limites. E o mais importante dêsses limites é que não é o voto, e, portanto, não é o número, que pode fazer do êrro uma verdade ou do mal um bem. Politicamente, por exemplo, não tem o voto o direito de se negar a sí próprio. Não temos o direito de negar um direito da nossa natureza. De modo que uma democracia não é livre, legìtimamente, de se transformar em autocracia... (Nota de 1956).

Não sei até que ponto o espírito aristocrático, que há tanto tempo sofreu, em política, uma deturpação mortal e um desprestígio aparentemente invencível, poderá voltar a trazer ao govêrno e à vida dos povos as suas insubstituíveis contribuições *selecionadoras*, pois aristocracia não é privilégio e sim seleção. Não sei as formas que o mito da democracia opinativa poderá assumir no século XX. Ou se prevalecerá a democracia cristã ou "democracia orgânica", de modo a arrancar o regime de opinião do perigo do individualismo opinativo.

O que sei, porém, é que, fora das exigências da Justiça, — comutativa, distributiva e social — não haverá meio de se manter qualquer govêrno que pretenda realizar o seu destino e alcançar para os povos um mínimo de ordem e de prosperidade.

A próxima vitória das nações *democráticas* contra as nações totalitárias, vai colocar de novo, em primeiro plano, o problema da Democracia.Estamos assistindo à ressurreição da Democracia, depois de têrmos julgado assistir à sua morte. O problema é, agora, saber *que espécie de Democracia* vai prevalecer no século XX.

Pois, a despeito do imenso prestígio que voltou a adquirir, nos nossos dias, como bandeira antitotalitária, não foge a democracia aos defeitos inerentes a todo o mito. Como regime político baseado na onipotência da Opinião, estará sujeita a crises permanentes. E a correções violentas e sucessivas, como a dos atuais regimens totalitários, que são derivados naturalmente da corrupção demagógica. Nada de mais ilusório, direi mais, nada de mais perigoso do que uma volta pura e simples à *Democracia* ambígua e polifronte, que uma instituição anticristã como a Maçonaria tanto tem explorado.

Não é, pois, a Democracia em si que merece permanecer, depois da Guerra que dilacera o mundo contemporâneo e ameaça mergulhar tôdas as liberdades, dos indivíduos e dos povos, numa noite de duração imprevisível, embora já hoje a aurora da nova ordem não-hitlerista esteja começando a clarear o horizonte.

O que deve sobreviver a tôdas as crises, o que não poderá faltar amanhã em qualquer modalidade de política, para que a Ordem Nova mereça, realmente, estar à altura das imensas tarefas da reconstrução e do progresso do século — é o *ideal da Justiça*. Ideal *realizado* e não apenas proclamado. Democracia *orgânica* ou *cristã*, e não apenas quantitativa, opinativa ou numérica.

Precisamos cultivar em nós o amor da Justiça e torná-lo cada vez mais vivo na sociedade. Só assim poderemos corrigir os males do democratismo mítico que nos herdou o século

passado, sem perder o que há de justo na verdadeira democracia, como regime de participação de tôdas as classes no govêrno e da livre manifestação dos direitos de cada um (4).

O Número é um mito mortal. Foi êle que transformou a democracia em totalitarismo. Se o resultado da guerra fôsse apenas uma volta à Democracia Liberal o imenso sofrimento do mundo moderno teria sido em vão. Só a *qualidade* e não o número pode medir o valor de tudo o que se refere ao homem e à sociedade. A democracia meramente opinativa é a morte da verdade pelo número. E o número exprime-se sempre pela violência. Há um *totalitarismo democrático,* de que os demagogos se servem sob a invocação enfática de *Democracia,* pura e simples, que ameaça sempre, em tôdas as sociedades, tragar as mais intangíveis liberdades humanas. Contra essa tirania cega do *Número* ou dos que exploram o número para satisfazer as suas paixões pessoais, ergamos o estandarte da *Justiça* e da *Caridade,* como fundamentos de uma Ordem Nova em que a Liberdade não anule a autoridade e essa seja limitada pelo Bem Comum real da Sociedade.

II

A colaboração das Classes

O segundo mito de ordem política que enumeramos foi o da Classe. E vimo-lo, nos nossos dias, encarnado no Comunismo, expressão particular da mística totalitária e última manifestação do movimento socialista.

Como ultrapassar o comunismo? Pela maior justiça social. E, portanto, pelo exercício real daquele contramito a que nos acabamos de referir. É certo que, neste momento, (5 e 5a) o instituto de patriotismo parece animar muito mais os

---

(4) — Essa "democracia mítica", contra a qual tanto nos insurgimos, e com razão, em 1943, é o regime democrático ou antes "plutocrático", amoldado pela burguesia capitalista aos seus interêsses de classe, e não às exigências da justiça social exigida pela colaboração de tôdas as classes sociais e pela correção dos abusos sofridos pelas classes trabalhadoras. Se a reação socialista se lançou no outro extremo, negando a democracia e instalando, em metade do mundo, regimes de pseudo "democracia popular", que são, de fato, regimens autocráticos e policiais, foi em grande parte como consequência dessa deturpação da verdadeira democracia pelo espírito classista da plutocracia burguesa. (Nota de 1956).

(5) — Escrevo isto em Julho de 1942, quando a luta russo-germânica atinge o seu auge e vemos a imprensa russa exaltando a defesa da sua pátria em nome da raça, do solo ou da nação, ao menos tanto quanto em nome das instituições. Aliás, não há problema mais candente do que êsse da Rússia, cujas instituições *eram* tão totalitárias quanto as nazistas ou

russos do que a paixão comunista, o que prova que na hora do perigo foi às mais profundas realidades e não aos mitos passageiros que se fêz apêlo. Seria um êrro, porém, julgar o futuro por êste momento excepcional. Uma vez passado o perigo, tanto pela vitória como pela derrota, voltará a mística institucional que, embora sem o poder profundo da mística nacionalista que atinge o próprio cerne do homem social, possue, ainda assim, elementos poderosíssimos de sobrevivência. E, isto, por três motivos principais. Primeiro, por ter sido a bandeira com que o povo russo realizou a sua Revolução e sobretudo com que levou, no século XX, além das suas

---

facistas, mas se acha hoje combatendo ao lado das nações democráticas e cuja causa é absolutamente *justa,* pois foi atacada triçoeiramente pelo aliado da véspera. Bem sei que a propaganda comunista está explorando fartamente essa aliança para infiltrar, em todo o mundo, o veneno marxista. Entre nós, por exemplo, é sintomático, mormente nos meios de estudantes e intelectuais, que só se fale em *antifascismo* e não haja uma palavra de anticomunismo.

Ora, se há alguma coisa de *novo* no momento social que estamos vivendo, é — *o fim dos extremismos.* O desaparecimento do nazismo trará o desaparecimento ou a transmutação do comunismo, como o aparecimento dêste suscitou o fascismo e o nazismo.

A dissociação social e política entre *extrema-esquerda* e *extrema-direita,* que parecia vir a ser a dominante sociológica do século XX, está ràpidamente tendendo a um *sincretismo político,* que representa, aliás, uma tendência sociológica muito antiga — a *inclinação natural das sociedades aos regimens mixtos.* É fato que o comunismo está entrando numa fase de transição, de que sairá provàvelmente transformado. Há muito sustentamos que o socialismo extremista é um *fim de civilização* e não um início. De modo que não nos surprendem os sintomas de alteração que notamos na Rússia.

(5a) Apenas nos devemos precaver contra os métodos de infiltração de que os totalitarismos de tôda a espécie se servem e que na linguagem corrente tomou. desde a revolução espanhola, o nome de *quinta-colunismo.* Parece, realmente, que há qualquer coisa de mudado na Rússia e a liberdade religiosa está voltando aos poucos e encontrando multidões sedentas da verdade e cansadas do ateísmo compulsório. Há muito que Helena Isvolski chamou a atenção para êsse fenômeno de *humanização* do próprio sovietismo em contato com a *realidade.* Julgo a êsse respeito oportuno transcrever aqui o que em 26 de junho de 1942 julguei necessário publicar para retificar os conceitos unilaterais de uma "declaração de princípios", assinada em 10 de junho de 1942, por um numeroso grupo de intelectuais patrícios.

Foi há dias publicada uma "declaração de princípios" subscrita por alguns eminentes nomes das nossas letras. Terá êsse documento, no futuro, e já hoje o tem, considerável interêsse histórico. Trata-se de uma definição muito clara de atitudes por parte de um grupo de escritores, vindos dos mais afastados horizontes sociais e ideológicos. Não houve, pois, o propósito de fazer uma declaração de princípios *filosóficos* e apenas a definição de uma atitude *social* em face dos acontecimentos políticos contemporâneos.

Não nos defrontamos, portanto, com uma simples manifestação de intelectuais esquerdistas, por mais que a maioria assim o seja. A não ser que se atribua ao têrmo *esquerdista,* como se ouve por vêzes em certos arraiais, um significado generalizador e polêmico, que sofre daquele mal tão corrente nos nossos dias — a ausência do espírito de distinção.

É justamente pela qualidade intelectual da maioria dos signatários dêsse manifesto e por discordar radicalmente do ponto de vista unila-

fronteiras o velho ideal messiânico e imperialista do pan-eslavismo. Em seguida, por corresponder a uma paixão profundamente enraizada no coração humano — a da justiça social. E, finalmente, por atender ao fenômeno natural da ascensão das Classes e corresponder, na Rússia, ao domínio de uma classe nova, até então sem direitos e vinda da própria servidão — a classe trabalhadora manual e intelectual.

---

teral e partidário em que se colocam, que me sinto na obrigação de não silenciar perante êsse documento de tão legítima importância. E o meio, a meu ver, mais adequado a distinguir o que me parece aceitável do que julgo suspeito e rejeitável nesse depoimento, é definir também uma atitude, ao menos por desencargo de consciência.

* * *

A inteligência não pode conservar-se indiferente em face dos acontecimentos sociais. O que se está passando no mundo atual não é, apenas, uma luta de interêsses e ideologias contraditórias, e sim uma transmutação de valores que representa o fim de uma era histórica e o início de uma nova era. Há, realmente, valores em perigo. E, um deles, o maior, porventura, é a Liberdade. A liberdade, porém, não é um valor abstrato. Se ela se acha ameaçada é porque pesa uma ameaça direta sôbre a sua fonte imediata — o Homem. É o ser humano, como valor supremo na ordem temporal, que corre o risco de ser absorvido pelas fôrças do Mal espalhadas pelo mundo. Essas fôrças do Mal encontram-se hoje encarnadas em mitos sociais que dominam os horizontes modernos e ameaçam destruir as próprias fontes da vida. O mito da Raça, na Alemanha, o mito da Classe ou do Partido, na Rússia, o mito da Nação, na Itália, o mito do Impé.io, no Japão, não são os únicos, sem dúvida, mas são aquêles que mais ameaçam os nossos tempos, porque, embora encontrando-se acidentalmente em campos opostos, estão todos unidos pela mesma idolatria totalitária, que nega o valor imortal da pessoa humana e a sua medida eterna em Jesus, o Cristo, fonte de todo o bem e de tôda a verdade, para espalharem nas consciências as falsas místicas neopagãs que estão incendiando os horizontes do século.

Como brasileiros e como cristãos, como responsáveis pela orientação de muitas consciências, não podemos silenciar ante a marcha dos acontecimentos, cada vez mais catastróficos, nem permitir que a nossa abstenção venha a ser interpretada como uma aceitação dos males que se abateram sôbre os nossos tempos. Na hora dos riscos é que se impõem as definições.

O que se dá, apenas, é repudiarmos por tão perigosa quanto os males a denunciar, tôda a simplificação exagerada dos acontecimentos. Se condenamos o fascismo, o nazismo ou o niponismo, condenamos também o comunismo ou a falsa democracia. São tôdas modalidades do mesmo imperialismo totalitário, em perfeita contradição com os valores mais preciosos que devemos defender. Se queremos a preservação da liberdade, nesse mundo de amanhã que, trágicamente, se prepara nas trevas dos acontecimentos de hoje, queremo-la na base dos verdadeiros valores humanos. Se queremos manter a nossa pátria livre, queremo-la dentro das tradições cristãs e históricas que a formaram. Se queremos deixar aos nossos descendentes um nome honrado e uma tradição de independência varonil, queremo-lo dentro da dignidade da alma imortal, que não se dobra perante as tiranias, mas se curva perante a Fonte eterna e suprema de tôda a liberdade e de tôda a felicidade.

Eis por que nos confessamos pùblicamente a favor daqueles que heròicamente se batem não só pelas suas próprias pátrias, mas ainda pela liberdade de tôdas as pátrias em geral, ameaçadas pelos imperialismos

Isso que se deu na Rússia, repete-se em qualquer país de acôrdo com as circunstâncias particulares de cada um. De modo que o Comunismo, que muitos já dão por completamente aniquilado ou substituido, continua vivo e de pé. (6) E continua, a despeito das modificações puramente aparentes e apenas adaptadas às circunstâncias passageiras, a manter a sua natureza totalitária, tão perigosa como o nazismo e tão capaz de voltar amanhã a reencetar a sua campanha de expansão imperialista. Só a morte do nazismo poderá liquidar o comunismo. (7) Para todos aquêles, portanto, que realmente condenam *o totalitarismo* e não se deixam perturbar pelo perigo do hitlerismo a tal ponto que aceitem *tôdas as alianças* e admitam *todos os esquecimentos,* contanto que se vença o hitlerismo — para êsses continua de pé o perigo comunista. E a vitória russa trará consigo os mais graves problemas sociais para o destino do século XX, com o imenso prestígio que terá ganho o sovietismo, não só sôbre as massas mas ainda sôbre as elites. Assim como, no momento em que o *espírito anticomunista* parecia animar o ocidente, particularmente as nações democráticas e os meios cristãos, horrorizados com os crimes soviéticos e o seu regime político de opressão — assim como nesse momento, dizíamos, que nem tudo o que se afirmava anticomunista era aceitável, — agora,

---

totalitários como o estão as justas liberdades do Homem e da Fé. Aspiramos por um mundo de amanhã em que a primazia dos valores espirituais seja uma realidade menos imprecisa e o homem possa livremente viver entre os seus, o árduo combate da vida.

Por um Brasil cristão e independente, fiel ao seu passado e à sua missão futura. Por uma civilização em que a Honra seja a medida da Técnica. Por um Homem consciente dos seus destinos eternos.

Eis alguns dos pontos essenciais por que nos batemos e sôbre os quais procuramos assentar uma concepção geral, nem utópica, nem pessimista, da vida e do momento dramático que estamos vivendo.

(5a) — Os de hoje ainda são mais sintomáticos, com a queda do mito staliniano. "Chassez le naturel, il reviendra au galop". Não voltará sempre "a galope", mas acaba voltando... (Nota de 1956).

(6) — É o que podemos afirmar, ainda com mais segurança, passados doze anos da data em que foram escritas essas reflexões. A extensão, desde aquela data, da Revolução Comunista aos Balkans e sobretudo à China, abrangendo hoje mais de 37% da humanidade, trouxe consigo problemas ainda mais graves, embora sem alterar em nada os seus erros intrínsecos e a necessidade de os vencer, não pela fôrça mas pela justiça social e, por conseguinte, por uma Reforma profunda das instituições políticas e econômicas dos povos livres e democráticos. (Nota de 1956).

(7) — Não bastou. O que vimos foi o aparecimento do neofascismo, sob modalidades diferentes, bem como as aludidas transformações políticas do comunismo como, por exemplo, o "Titoismo" ou o "Maoismo" do comunismo chinês, com características orientais, na base de uma ainda mais rigorosa militarização e burocratização do povo, como preço da redução incontestável do estado de miserabilidade imemorial do povo. (Nota de 1956).

que a Rússia tanto concorreu para salvar o mundo do hitlerismo, o que afirmamos é que *nem tudo o que se afirma anti-hitlerista é aceitável.* Nem tudo o que se afirma em favor da Liberdade merece o apoio daqueles que a querem sinceramente defender e à dignidade do homem, à independência e à variedade das nações, neste mundo ameaçado pela onda da nova barbaria científica, que aqui se veste com as roupagens da Liberdade e ali se envolve no manto da Ordem e da Autoridade. O nosso dever é não nos deixar arrastar pelo entusiasmo passageiro do heroísmo russo, pela justiça profunda da causa russa, em virtude do crime alemão, atacando traiçoeiramente a sua aliada da véspera, tanto de fato *como de direito.* Nem, por outro lado, obsecados por um anticomunismo cego, deixar de reconhecer no comunismo, não apenas os seus erros e os seus crimes, mas, ainda, o seu ideal e a razão de ser profunda da mística que despertou em todos os povos do mundo, não só na massa dos que aspiram inconscientemente ao poder, mas no seio de muitas elites, sobretudo entre as novas gerações, dos que aspiram por um mundo melhor.

Contra o Comunismo, portanto, não vale nem a vitória do hitlerismo — pela qual ansiavam muitos anticomunistas, nem a volta ao mundo de ontem. A passagem do Comunismo pela civilização do século XX jamais se apagará na história, não só dos seus anais temporários, mas ainda das suas fibras profundas. E não passará, como dissemos, porque a revolução comunista correspondeu à ponta extrema de um movimento de aspiração à justiça, e, portanto, de um ideal que corresponde à mais inextirpável das realidades humanas superiores e de uma reação contra outras realidades lamentáveis, como são as condições de desequilíbrio e de injustiça social trazidas pelo capitalismo. O que devemos dizer, porém, é que a ascensão do proletariado, nas circunstâncias em que a pretende o comunismo marxista e leninista, visa, apenas, sob pretexto de realização de um determinismo dialético da história, perpetuar os mesmos males contra os quais se justifica o aparecimento de uma revolução como a do socialismo científico. Se a Revolução Russa fôsse apenas o fruto da ascensão violenta de uma classe ao poder, o seu resultado seria um desastre social mais profundo que os anteriores, contra os quais se bateu.

A Classe é uma realidade social. O ideal da supressão das classes, depois da exaltação belicosa de uma delas, a Proletária e a sua opressiva Ditadura, é uma fantasia catastrófica.

O verdadeiro contramito, que consiga em parte conjurar os perigos do classismo revolucionário, é a *colaboração pacífica das classes.*

Todo o totalitarismo moderno está construido na base do *monismo.* A filosofia monista, que no século passado ficou apenas no terreno das idéias, desceu, no atual, para o terreno dos fatos. E o comunismo é um *monismo socialista,* como o é o *estatismo italiano* ou o *racismo germânico.* São três aspectos sociológicos do mesmo êrro filosófico. Contra essa filosofia do ser e da vida, devemos erigir a filosofia pluralista e hierárquica dos valores, que vê nos sêres uma distribuição variada, de acôrdo com a posição e a qualidade relativa da sua *autonomia* e da sua *dependência.* Autonomia em relação aos seus próprios direitos. Dependência em relação aos valores de ordem superior. Variedade e hierarquia, e não uniformidade e monarquia, é o que encontramos no universo. E, também, na sociedade. No caso presente, no problema das classes sociais. Aceitar a ditadura de uma classe, como pretende na atualidade a mística soviética e a eliminação das classes, como quer a doutrina marxista para o futuro, é um êrro desastroso para a felicidade social.

O que é preciso é transportar o ideal de justiça dos indivíduos para as Classes. E, da mesma forma que cada homem sente perfeitamente *o seu direito* e, simultâneamente *o direito alheio,* sem que a existência de um seja a negação ou a destruição do outro, assim também cada *classe social* tem o direito de existir e o dever concomitante de respeitar a existência das outras classes. Contra o mito do domínio exclusivo de uma Classe, e mormente da eliminação das demais por uma delas, — a Proletária, como há 25 anos vinha tentando o Comunismo russo, é mister levantar o ideal da *colaboração das classes,* como sendo o verdadeiro caminho para a paz social e a felicidade relativa que os povos podem alcançar sôbre a terra.

A variedade de classes corresponde a uma realidade irremovível. Os homens distribuem-se por classes sociais em consequência da lei de variedade e não de uniformidade absoluta, que é a própria lei da sua personalidade individual e social. Classes e profissões são, portanto, realidades sociais intrínsecas que correspondem a um estágio avançado de progresso social. O progresso social faz-se por diferenciação e não por confusão. À medida que uma sociedade se civiliza afirma a sua consciência de classe. Quando essa consciência ultrapassa os limites a que está sujeita, — pois tudo tem o seu limite natural e o progresso é o alcance dêsse limite, co-

mo a decadência é o transbordamento, e o atraso a insuficiência na sua obtenção — quando o ultrapassa, decai. Todo o classismo é, pois, uma decadência. O classismo proletário, como o classismo burguês, militar ou sacerdotal. O verdadeiro caminho da paz social é encontrar os limites de cada classe, fixá-los e impedir os abusos de poder. Nessa tarefa está mesmo uma das funções mais nobres e mais indispensáveis de tôda a verdadeira organização social. Nenhum regime político futuro poderá fugir a essa lei da natureza social, se quiser ser fiel à sua finalidade. É uma parte dêsse ideal de Justiça, de que falávamos anteriormente e de que não poderá fugir a Ordem Nova do mundo se não vier a ser pior ainda do que aquela que pretende substituir.

A hipertrofia do classismo, portanto, uma das manifestações mais patentes do mito totalitário dos nossos dias, só poderá ser corrigida pela compreensão da verdadeira natureza das classes sociais e dos seus direitos e deveres correlativos. Nem a opressão nem a negação podem vir a resolver o problema. A verdadeira solução ainda aqui é a distribuição de cada elemento pelos postos que por natureza lhe competem. Que cada classe procure realizar-se dentro dos limites da sua natureza e procure ver nas outras classes outros tantos modos naturais de distribuição dos homens e das famílias, segundo o modo do seu trabalho, o grau da sua cultura, as afinidades da sua psicologia.

Ao mito da Classe virá assim substituir-se a realidade de uma pacífica, fecunda e progressiva cooperação entre as classes.

III

A Família contra o Racismo

Segundo a ordem da enumeração dos mitos sociais modernos, deveriamos analisar agora o mito nacionalista. Tratando-se, porém, do problema mais delicado, possìvelmente, entre os mitos políticos contemporâneos e já o tendo nós definido em estudo anterior, preferimos fazer dêsse estudo um capítulo isolado, que se seguirá a êste e com o qual terminaremos esta parte do nosso ensaio.

Passemos, pois, a examinar o mito racista, tal como se nos apresenta revestido da soma mais poderosa de fôrça militar e de fúria imperialista, na Alemanha do III.º Reich. Ao pan-eslavismo, que vamos encontrar já agora mesclado ao movimento comunista contemporâneo, vem juntar-se o pangermanismo, movimento de lenta e gradativa expansão

desde que se operou, de novo, nos séculos XVIII e XIX a unificação das Alemanhas e a formação de um novo Santo Império, sob formas diferentes, agressivas e negadoras dos direitos alheios. O pan-eslavismo comunista não se confunde, apesar disso, com o pangermanismo racista. Aquêle conta com a *revolução* universal; êste com a *dominação* universal. Aquêle explora o cosmopolitismo; êste o nacionalismo. Aquêle se baseia nas classes trabalhadoras; êste no espírito militar. Já tive ocasião de estabelecer o que me parecem ser as afinidades e as diferenciações entre os dois totalitarismos paralelos, o nazista e o soviético (8).

Aqui desejo apenas acentuar que o pan-eslavismo, que se desenvolveu a partir de certa fase da Revolução Soviética ou, antes, que se integrou na Revolução Comunista, formando com ela uma estranha simbiose, na base de um messianismo ao mesmo tempo racial e institucional — o pan-eslavismo está hoje confundido com o sovietismo. Mas, possue um caráter essencialmente racista e muito anterior ao do germanismo hitlerista, que só o assumiu em fase relativamente recente da sua Revolução.

O fato é que hoje o nazismo se apresenta ao mundo como a própria encarnação do mito racista. Isto é, da superioridade da raça pura, não só da ariana mas, ainda, entre os ramos dessa última, da raça germânica.

A êsse mito devemos opor apenas o hibridismo? À mística da raça pura, devemos opor a mística da mestiçagem?

Seria resolver insatisfatòriamente o problema, colocando um mito junto a outro e pretendendo resolver um racismo também por outro. Seria o que se dá em parte com o problema judáico. A perseguição anti-semita, que atingiu na Alemanha hitlerista um caráter de tal odiosidade que despertou um sentimento universal de simpatia pelos judeus, não nos deve fazer esquecer que existe um semitismo tão racista como o germânico e tão místico, como o anti-semitismo. A fobia anti-semita, que há meio século era limitada a pequenos círculos intelectuais e políticos, como se viu no caso Drumond em França — essa fobia anti-semita, errada e injusta, adquiriu hoje um caráter universal e apresenta-se em meios anteriormente estranhos e indiferentes ao problema. Ela corresponde, entretanto, não nos devemos esquecer, a um *racismo semita*, que também se espalhou e se afirmou, com uma desfaçatez cada vez maior. Basta considerarmos o nosso próprio meio, onde o anti-semitismo foi "in-

(8) — "Meditação sôbre o Mundo Moderno", pgs. 55 e segs.

ventado" pelo movimento integralista e onde o semitismo hoje se estende, com o mais poderoso apoio, sobretudo de grandes orgãos da imprensa e de alguns elementos intelectuais de relêvo.

Isso mostra como o problema racista está na ordem do dia e não se limita apenas ao expansionismo germânico.

Trata-se de um mito poderoso, e de certo modo universal, contra o qual não basta lançar um outro mito, como seria o do mesticismo, por muito que êste corresponda a uma realidade mais efetiva e científica e por muito que nos interessasse de perto, já que a raça que estamos elaborando se baseia na mistura e não no isolamento dos sangues. O problema, porém, apresenta-se, a nosso ver, de outro modo. E o êrro racista não está tanto em erigir o Sangue em valor absoluto, como em prosseguir na negação prática de um valor que, teóricamente, continua a exaltar: — a Família.

O racismo pretende defender a Família. Não é exato. O que êle realmente defende é *o Povo*. E o Povo sôbre a base do Sangue. Das leis da Família autêntica, só uma encontra nêle um apoio fervoroso — a fecundidade. (9) Essa fecundidade, porém, apresenta-se, sob uma modalidade que, de fato, contradiz a natureza doméstica. Trata-se de uma fecundidade meramente racial, governada pelo Estado e tendo como simples ideal a constituição de uma Coletividade numerosa e forte, para mais fàcilmente expandir-se e realizar o mito da dominação universal do novo Império Germânico que, para o pangermanismo, deve surgir sôbre as ruinas do Império Britânico. Daí ser a verdadeira luta da Alemanha de hoje (1942) a luta contra a Inglaterra. Não só é o seu maior

---

(9) — "No terceiro Reich tudo está subordinado ao valor supremo, o povo, a vida, a raça... (A) Família tem por fim procriar membros sãos de estirpe. Que a procriação se restrinja ao âmbito do matrimônio legítimo é, segundo o Chefe da S. S. e da Polícia, Himmler, um "costume burguês" e deve ser "abandonado" segundo a declaração de Hess, então Ministro. O que se tem em vista são as mães de puro sangue, a serviço e à sombra do Partido (Carta do Ministro Hess, publicada no "Völkischer Beobachter" de 25 de dezembro de 1939)" (cf. *Lindolfo Estevez* — Liberalismo ou Nacional-Socialismo?, 1941, pg. 51).

Essa tendência a equiparar filhos legítimos, naturais e até adulterinos é uma tendência francamente totalitária. A *família* é protegida pelos Estados totalitários sòmente a título de "haras" humanos, que fornecem a Leviatan os braços necessários ao seu "prestígio".

Essa tendência a considerar a Família como simples procriadora de filhos, sem fazer distinção entre as suas origens, é um dos pontos capitais da infiltração totalitária no pensamento contemporâneo, tanto mais grave quanto tem por si, também, o espírito burguês para quem a Família é apenas fruto do inte êsse individual. Totalitarismo e burguesismo dão-se as mãos para atacar o cerne da Família cristã, baseada no sacramento, na fidelidade e na fecundidade legítima e não meramente animal.

adversário — como heroismo, como tenacidade, como gênio organizador, como fôrça de instituições, como amor da independência e como tradição imperial — mas ainda seria o seu único concorrente na dominação do Ocidente, se a Rússia fôsse afastada.

Os erros do velho imperialismo britânico poderão ser corrigidos amanhã pela participação decisiva da América na guerra, graças à qual será vencido o totalitarismo. Embora só *a vitória de Cristo* possa trazer ao mundo a verdadeira Paz.

O racismo germânico, portanto, no fundo, é a negação da Família. Exaltando, porém, uma das leis fundamentais da vida doméstica pura, podemos nêle encontrar, segundo o método que empregamos na escolha dêstes contramitos, aquêle pequeno elemento de realidade sadia e de terreno comum, sôbre o qual procuramos levantar os contramitos. Não é tomando a contradição dos mitos que julgamos possível destruir ou ultrapassar os mitos modernos. Êsses são fortes porque correspondem *a algumas realidades fortes*. Se o mito fôsse uma fantasia não teria perigo algum. Se são perigosos é que assentam sôbre uma parte muito sólida de realidade. E sôbre essa realidade é que devemos também assentar a nossa ação contrária. O perigo do Mal é sempre o Bem que nêle se encontra. Não é negando tudo aos Mitos que chegaremos a destruí-los. E sim reconhecendo o que há nêles de forte e constitue a razão de ser da sua fôrça. Esta fôrça está no que êles contêm de irredutível, de real, de verdadeiro.

No caso do racismo o que há de forte é a exaltação da fecundidade e da saúde. A raça é uma realidade como o é a nação ou a classe. O êrro está no *modo* de compreender a classe, a nação, ou a raça. E, particularmente, na sua transformação em valor absoluto, logo em Mito. Não se trata de negar a Raça, para combater o racismo, trata-se de enquadrar o valor étnico dentro do conjunto dos valores humanos. E colocá-lo no seu lugar.

Ora, a Raça, veio destronar de fato a Família, como o vieram os outros ídolos políticos modernos da Classe ou do Estado-Nação.

O estatismo, o classimo, ou o racismo, vieram deslocar a Família da sua verdadeira posição e substituir-se a ela, colocando-a em um falso pôsto e fazendo-a servir a fins alheios à sua própria natureza.

A Família é, *por natureza*, o mais antigo dos grupos sociais. E, se está subordinada ao Estado sob certos pontos de

vista, é o fundamento da sociedade por ser o grupo vital por excelência, aquêle sem o qual nenhum dos outros grupos existiria.

Uma sociedade constituida de acôrdo com a natureza das coisas apoia-se sôbre a autonomia da Família e sôbre um espírito familiar sadio e forte. Há, sem dúvida, a possibilidade de uma corrupção dêsse espírito, numa base idêntica à da corrupção do espírito de classe, isto é, a extralimitação. O feudalismo apresenta, de certo modo, êsse aspecto e morreu exatamente dêsse mal, — o exagêro do espírito familiar e, com isso, a sua desagregação.

A renovação do espírito familiar não visa, portanto, desconhecer a posição limitada da família na sociedade, onde a hierarquia natural dos grupos supõe apenas dois grupos perfeitos — o Estado e a Igreja. (10)

O problema da Igreja é, hoje, um daqueles nos quais a solução mais viável não é a solução perfeita, dado o fato lamentável, mas inegável, da perda da unidade da Fé. De modo que, a Igreja Católica, a quem caberia por direito divino a prioridade e a univocidade no govêrno espiritual da sociedade, vê-se agora forçada, pelas circunstâncias, a reivindicar apenas a sua liberdade contra os seus inimigos e contra alguns dos que alegam ser seus amigos e, de fato, pretenderiam oprimí-la sob o pretexto de a defender, como tantas vêzes sucedeu no curso da história.

Trata-se, porém, de restituir à Família, numa nova ordem em que os mitos cedam às realidades — se acaso ainda é possível — uma posição de acôrdo com a sua natureza. E, para isso, defendê-la contra todos os fermentos de dissociação e de corrupção que a ameaçam, em consequência das condições da sociedade contemporânea e das falsas filosofias da vida que dominam os nossos dias.

Não é possível uma filosofia social sadia com uma falsa filosofia da vida. Se os homens não se governarem por idéias justas e por ideais que correspondam a idéias justas, é inútil pensar em sociedades estáveis e pacíficas. Para haver uma sociedade em que os grupos sociais se respeitem mùtuamente, é mister haver homens que mùtuamente se respeitem. E, para isso, é preciso que êsses homens tenham uma idéia exata de sua verdadeira posição em face da vida. Uma política familiar sadia implica, portanto, numa sadia metafí-

(10) — Estado entendido aí como coletividade politicamente organizada, dentro do respeito rigoroso aos direitos primaciais da Pessoa e de cada Grupo social autônomo. (Nota de 1956).

sica da vida, numa compreensão justa da posição do homem em face da vida.

Mesmo, porém, com uma filosofia da existência relativamente viciada, ainda é possível chegar a resultados relativamente aceitáveis, mormente no ponto que nos interessa, isto é, a restauração dos direitos da Família e a sua reintegração na sociedade como compensadora dos mitos totalitários — a Classe, o Estado ou a Raça.

Para isso contamos, senão com uma perfeita filosofia da vida, ao menos com um *sentimento espontâneo da vida,* que mais do que a inteligência conservou certa justeza de fundamentos. É o que vemos muito bem no caso da Família. Se, hoje, encontramos a maior anarquia de opiniões, mesmo no seio das famílias mais bem constituidas, sôbre a *concepção* da Família, como grupo social, seus direitos políticos, pedagógicos, econômicos etc. — encontramos, em compensação, um *espírito de família* quase intato e que se renova incessantemente, *na base do amor.* Ainda uma vez, é o amor que vem salvar a inteligência. O *sentimento* familiar subsiste mesmo quando se perdeu a *convicção* familiar. Vemos homens e mulheres sem Fé religiosa, com as convicções políticas mais desencontradas e aceitando os mitos sociais mais perniciosos e *mais antifamiliares* e, no entanto, possuídos de um espírito familiar inabalável. Tanto não é a lógica e sim o sentimento que dá às sociedades o fundamento da sua estabilidade. O espírito de família é uma fôrça que destruirá todos os preconceitos contrários, porque é mais forte do que êles. Baseia-se na afetividade e na mais espontânea e natural das afeições, a que aproxima *um* homem de *uma* mulher e a que aproxima, êsse casal, dos filhos que nasceram da sua união.

É uma base que existe, sempre existiu e sempre existirá, essa fôrça do Sangue, como base da comunidade humana. Não do Sangue subordinado à Raça, à Classe, ou à Nação e viciado pelos mitos políticos. Mas do Sangue transfundido em afeições as mais irresistíveis, porque as mais profundas, as mais inextirpáveis, as que mais correspondem ao que o ser humano *é* e *não pode deixar de ser.*

Por isso mesmo é que o *espírito de Família* é a grande fôrça destruidora do mito da Raça, como de todos os mitos sociais contrários à natureza das coisas.

Quando pugnamos, pois, pelo culto da Família, não como volta aos ídolos feudais, mas como expressão da vida humana no exercício dos mais sagrados e dos mais perenes dos seus afetos, não sugerimos um recurso a um contramito político e sim uma cruzada pela volta à natureza sadia do ser

humano, a despeito das marcas indeléveis que o Pecado lhe deixou. Só a Família, fiel e autônoma, fecunda e unida, pode impedir a desagregação da sociedade pelos mitos alucinados dos nossos dias. Manter a vida da Família, na sua pureza, na sua estabilidade, na sua legitimidade é, portanto, a mais útil das batalhas que podemos empreender contra as ameaças dos ídolos totalitários.

CAPÍTULO XVI

NACIONALISMO E PATRIOTISMO

A 7 de setembro de 1938 tive ocasião de falar aos alunos da Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais, em Belo-Horizonte, sôbre o assunto dêste capítulo. Nada tendo a alterar, no que então disse, sôbre o tema que agora se enquadra perfeitamente como o contramito patriótico que devemos opor ao mito do nacionalismo integral, que levou o nazismo a levantar o mundo civilizado contra si e veio a ferir em cheio a nossa própria pátria, depois de ferir a América do Norte por via do hipernacionalismo japonês, — limito-me a transcrever "ipsis-litteris" o que então disse e hoje confirmo, ainda com mais segurança, à luz da trágica experiência dos últimos anos.

* * *

Esta é a hora, mais que outra qualquer, êste é o lugar, como nenhum outro, para demorarmos por alguns minutos a nossa atenção sôbre os mistérios e as inquietações que circulam o mais atual e, quiçá, o mais grave dos problemas que o mundo inteiro debate neste momento — *o problema nacionalista.* Quatro parecem ser as posições em que se encontram os homens dos nossos dias perante êsse problema, que desde a Revolução Francesa assumiu uma importância preponderante no mundo, mas parecia há trinta anos ter envelhecido, ao contrário do que hoje sucede: o *antinacionalismo,* o *falso nacionalismo,* o *extranacionalismo e* o *verdadeiro nacionalismo.*

Antinacionalismo

A filosofia hegeliana da história está na origem imediata tanto do falso nacionalismo como do antinacionalismo moderno. Hegel afirmou como absoluta a categoria de *nacionalidade* na história, assentando embora como certa a supremacia do *espírito universal sôbre* o *espírito nacional.* Os povos constituem para Hegel expressões de um processo imanente de realização da humanidade, verdadeira encarnação do *espírito divino.* "A história universal, dizia êle, é a ex-

pressão do processo divino e absoluto do espírito, nas suas formas supremas: a exposição da série de fases, através das quais o espírito alcança a sua verdade, a consciência de si mesmo. As formas dessas fases são os espíritos dos povos históricos, as determinações da sua vida moral, da sua constituição, da sua arte, da sua religião e da sua ciência. Realizar essas fases é a infinita aspiração do espírito universal... Os princípios dos espíritos dos povos, numa série necessária de fases, são os momentos do espírito universal único, que através dêles se eleva, na história (e assim se integra) a uma totalidade que se compreende a si mesma." (1).

Também os homens, para Hegel, não têm existência à parte dêsse espírito universal. "Os indivíduos desaparecem ante a substância universal, a qual forma os indivíduos que necessita para o seu fim. Os indivíduos não impedem que suceda o que tem que suceder" (ibid. p. 35). A grande realidade para Hegel era, pois, o espírito universal, a humanidade tôda, de que as nações e as pessoas eram manifestações acidentais no tempo. O *determinismo político panteísta,* tanto nacionalista como antinacionalista, procura em Hegel uma fonte viciada. "Os espíritos dos povos são os membros do processo em que o espírito chega ao livre conhecimento de si mesmo. Os povos, porém, são existências por si — e, como tal, têm uma existência natural. São nações e, portanto, o seu princípio é um princípio natural. E como os princípios são distintos, também os povos o são naturalmente. Cada um tem o seu próprio princípio, ao qual tende como ao seu fim. Alcançado êsse fim, já não têm nada a fazer no mundo." (ibid. p. 39).

O antinacionalismo procurou, no idealismo absoluto de Hegel, a afirmação de que as nações são diferenciações meramente acidentais na história da única realidade subsistente, que é, para êle, o *espírito universal.* Como sabemos, tôda a dialética materialista do socialismo integral se baseia na filosofia hegeliana, desespiritualizada por Feuerbach e materializada nas categorias de *revolução* e de *classe* por Marx, ou de *massa* por Engels. Proudhon exprimiu essa tentativa de substituição de Deus pela humanidade total de modo muito expressivo (2).

---

(1) — *Hegel* — Lecciones sobre la filosofia de la historia universal, I, 50, trad. esp..

(2) — "Ce que l'Humanité cherche dans la religion, sous le nom de Dieu, c'est sa propre constitution, c'est elle-même... Remplacement du culte de l'Être suprême par la culture de l'Humanité." (*Philosophie du Progrès,* p. 46/57).

Na Alemanha, os pensadores naturalistas exprimiram, sob variadas formas, o mesmo pensamento divinizador da humanidade. Ao *Homo homini lupus* de Hobbes, Feuerbach opunha o *homo homini Deus,* e escrevia: — "Deus não é outra coisa senão o conceito místico da espécie humana". E Dietzgen: — "no lugar da religião, a social democracia colocou a Humanidade". E Strauss: — "A humanidade é a humanização de Deus".

Marx e Engels, e com êles todo o socialismo moderno, eliminaram tôdas as referências místicas ou espirituais dos seus predecessores e chegaram ao puro humanitarismo materialista. Daí a proclamação de Marx no Manifesto do Partido Comunista: "Os proletários não têm pátria". E todo o movimento de organização socialista revolucionário é baseado na idéia internacional, e foi apenas ligando ao têrmo índices numéricos que indicavam as suas modificações sucessivas: 1.ª 2.ª 3.ª 4.ª *Internacional.* O internacionalismo socialista, entretanto, não implica uma negação da idéia e do sentimento nacional. Kautski vê nas nacionalidades "comunidades linguísticas" (Sprachgemeinschaften) e Otto Bauer "comunidades psicológicas" (Charaktergemeinschaften) (3).

O hipernacionalismo reacionário e o internacionalismo revolucionário são frutos, na história das idéias, da mesma raiz ambígua, que é o *princípio das nacionalidades*, isto é — o direito de cada nação de dispor de si mesma, erigido em dogma pela Revolução Francesa. Eis como, em 1925, se exprimia Stalin, o ditador soviético: "Em 1912, quando nós, marxistas russos, delineávamos o primeiro projeto de programa nacional, ainda não tinhamos na Rússia nenhum movimento sério pela independência. Entretanto, julgamos necessário inserir no nosso programa um ponto relativo ao direito das nações de disporem de si mesmas, isto é, o direito para cada minoria nacional de se separar do Estado a que está ligada e constituir-se em Estado independente" (4).

Os extremos tocam-se. O naturalismo nacionalista da Revolução Francesa separou-se em duas correntes que, hoje, se defrontam em campos opostos, mas revelando no fundo as origens comuns. Nacionalismo e antinacionalismo se confundem, nas suas raízes, quando a filosofia da vida em que assentam é de ordem meramente temporal e naturalista. O comunismo faz da pátria uma questão de *fôrça* e nada mais.

---

(3) — Cf. *K. Kaustski* — Materialistische Geschichtesauffassung — II, 441, not. 1.

(4) — *Stalin* — Les questions du leninisme, trad. franc., p. 229.

É o que Boukharine exprimiu muito bem, no tempo em que ainda era considerado o dogmatizador do movimento: — "O dever do proletariado é *destruir* o Estado da burguesia e nunca o defender. O proletariado só terá pátria quando tiver *conquistado o poder* do Estado e se tenha feito senhor do seu país. Então, e só então, terá uma pátria e deverá defendê-la. Porque o que êle defenderá é o seu *próprio poder* e a sua *própria causa* e não o poder dos seus inimigos e a política de rapina dos seus opressores." (5).

Pátria é poder, por conseguinte, para o comunismo. O que funda e mantém a nacionalidade é, apenas, o domínio do mais forte. Ao determinismo panteísta de Hegel, que via nas nacionalidades simples pressões inelutáveis do *espírito universal,* sucede agora, em seus herdeiros legítimos, o voluntarismo classista, que assenta a idéia e o fato da nacionalidade no domínio do mais forte.

Os falsos nacionalismos

Êsse dinamismo naturalista é típico, não apenas do antinacionalismo comunista, mas dos falsos nacionalismos dos nossos dias. (6)

À mística do Direito Positivo, tão característica do século XIX e, portanto, de uma matéria jurídica já privada da sua forma espiritual — sucedeu no século XX a mística da Fôrça. E a idéia nacionalista não iria fugir ao ambiente do século. Foi em França que êsse positivismo nacionalista teve origem recente. E Charles Maurras foi o seu teorista genial. "Tout ce qui est national est nôtre" é a divisa do movimento que fundava em fins do século passado, e até hoje subsiste, sem ter conseguido êxito político em França, mas com uma enorme repercussão européia e mundial. Discípulo de Augusto

---

(5) — *N. Boukharine* — A B C du Communisme, p. 159.

(6) — "As místicas [humanas] de hoje", escreve o prof. Etienne de Greef, "são apenas ensaios de reinstauração da fôrça sob formas apropriadas às circunstâncias e aos povos que elas dominam. O sentido regressivo (isto é, o abaixamento do nível da civilização) está indicado nesse próprio fato e é, aliás, consciente. Volta-se a Wotan: volta-se à Loba: volta-se a um estado arreligioso. O culto da fôrça é a única forma de conquista acessível à Multidão informe: conquistar destruindo. A conquista pelo amor é uma forma progressiva, decididamente abandonada pelos regimens totalitários e de que o cristianismo continua depositário. Há, pois, coletividades com uma mística regressiva e coletividades com uma mística progressiva". (*Etienne de Greef* — Drame humain et "mistiques" humaines, *in* "Etudes Carmélitaines" — Abril 1937, p. 113). É o que Robert d'Harcourt, num estudo de grande penetração sôbre o pangermanismo atual, chama — "O Evangelho da Fôrça".

Comte, de quem escrevia há mais de trinta anos — "je ne connais aucum nom d'homme qu'il faille prononcer avec un sentiment de reconnaissance plus vive" (7) é Maurras o grande restaurador do sentido da Autoridade, da dignidade da Política, da eminência da Ordem e da Disciplina, de todo um conjunto de idéias sadias (7a) de que Augusto Comte e Le Play haviam iniciado o restabelecimento, no século passado, contra a onda vencedora do individualismo, lançada pela Revolução Francesa. (8)

Essa reivindicação dos direitos da Comunidade contra a supremacia do Indivíduo, Maurras ia traduzi-la pràticamente em duas palavras que exprimiram um movimento de importância fundamental para a história do pensamento e da vida contemporânea: *action française.* Primado da ação sôbre a palavra, dos fatos sôbre as ideologias, do espírito sociológico de indução contra o apriorismo político, do realismo sôbre o idealismo, de um lado; isto é, o que Maurras chamou "o empirismo organizador". (9) E, de outro, a idéia nacional, não baseada no "princípio das nacionalidades" da Revolução Francesa que levou, como vimos, ao internacionalismo comunista e socialista e dava direitos a cada grupo étnico ou linguístico, de um Estado, de romper a unidade nacional e proclamar-se independente, — mas baseada na tradição nacional, na união íntima entre Nação e Estado, na primazia da unidade política sôbre a de raça ou a de língua, sem desdenhar o valor dessas últimas. Êsse nacionalismo integral, que ia desde a incorporação de tôdas as sociedades locais, pois era eminentemente regionalista, até à restauração da unidade monárquica no ápice do Estado (que Renan já acentua no seu famoso estudo sôbre o problema nacional, que êle vê em França indissolùvelmente ligado ao problema *dinástico*) — êsse nacionalismo integral e tradicio-

---

(7) — *Charles Maurras* — Romantisme et Révolution, pg. 91.

(7a) — Hoje radicalmente deturpadas pelos erros filosóficos do positivismo e do panteísmo das suas raízes e corrompidas pelo imperialismo da fôrça. (Nota de 1942).

(8) — "Assim o Indivíduo, escrevia Maurras, herói dos Direitos do Homem e herdeiro legítimo da Reforma, tendo-se voltado lògicamente contra a França, não menos lògicamente reagiu o patriotismo francês arrastando e varrendo a ideologia de 89, desde os abismos do mistério das consciências até ao ápice do Estado. A idéia do Rei concebida como a encarnação do nosso interêsse geral, completa a volta, o renascimento e a desforra das garantias supremas da comunidade que a democracia anárquica sacrificava alegremente aos interêsses de um só." (*Ch. Maurras* — La Democratie religieuse, pg. 250).

(9) — Cf. *Trois idées politiques,* cap. sôbre Sainte-Beuve.

nalista foi o que Maurras pregou, antes que outro qualquer, e ia ser a fonte de todos os hipernacionalismos contemporâneos.

A primeira nação em que êsse nacionalismo tomou corpo foi a Itália. Nêle baseado é que Mussolini criou o movimento fascista, de oposição á desagregação democrático-socialista que se seguira à guerra e ia arrastando a Itália à anarquia. O ex-ministro da Justiça, Alfredo Rocco, definiu o conceito fascista de nação, como sendo não apenas uma aglomeração estrita ou política, mas uma realidade complexa e indestrutível em que entravam variadíssimos elementos e em que os de ordem espiritual dominam os de ordem material. (10)

Essa longa e prolixa definição, pouco precisa e contestável em vários pontos, tem, entretanto, o mérito de mostrar a complexidade do têrmo e o prevalecimento dos elementos formais sôbre os elementos materiais. O fascismo vinha assim acentuar, na organização do Estado, os direitos da Nação, da comunidade, do passado, contra o individualismo liberal. E os primeiros dos seus teoristas, esquecendo embora o nacionalismo francês, mostravam que êle não era um fenômeno isolado e sim o extremo de uma evolução que vinha do século XIX e que era, afinal, a consequência lógica do próprio liberalismo. (11)

---

(10) — Uma nação, dizia Alfredo Rocco em 1925, — "é uma entidade viva e moral, que, embora composta de indivíduos, transcende o fim e a vida dos seus componentes, identificando-se com a história e as finalidades de uma ininterrupta série de gerações. É uma entidade moral, desde que composta de sêres humanos, e o homem não é apenas matéria, e os fins da espécie humana, longe de serem os fins materialistas que temos de comum com os animais são, antes e predominantemente, as finalidades espirituais peculiares ao homem e que cada forma de sociedade procura atingir na medida em que o seu nível de desenvolvimento o permite. É uma entidade com uma unidade trazida por tradições comuns entre o povo que a compõe, tradições elaboradas no curso do tempo e devidas a grande variedade de influências (nem tôdas as quais precisam ser presentes) tais como uma comunidade de condições topográficas e climatéricas, de linguagem, de raça, de cultura. de religião, de leis, de costumes, de história, de sentimentos e vontades, de interêsses econômicos e de território, dentro de limites geográficos claramente marcados." (*Alfredo Rocco* — La Transformazione dello Stato, 1927).

(11) — Eis, por exemplo, como a êste respeito se exprime o filósofo Giovanni Gentili, contestando que o individualismo fôsse universal no século passado: "Como se não fôsse o século XIX, que começa com o romantismo e a escola histórica, continua com o idealismo do Estado ético e do Estado idéia, como dizia o nosso Gioberti, ou missão, como dizia Mazzini, e depois com o socialismo, que fêz brechas em tôdas as formas de individualismo abstrato, abriu caminho às doutrinas nacionalistas e sindicalistas, que em vertentes opostas foram a negação da individualidade isolada como valor político e social... O liberalismo não renasce porque

O nacionalismo italiano vinha assim impregnado de fôrças morais e de intenções espirituais. De um lado, no modo de viver a vida — e que poderiamos exprimir pelo conceito de um renascimento do heroísmo. (12) Não apenas, porém, no modo de viver a vida mas no de a compreender. Dirigindo-se ao público inglês numa mensagem de 1934, escrevia Mussolini: "Para ser compreendido, o movimento fascista deve ser considerado em tôda a sua amplitude e tôda a sua profundidade de fenômeno espiritual... Com efeito, o fascismo italiano não foi apenas uma revolta política contra os governos fracos e incapazes, que haviam deixado decair a autoridade do Estado e ameaçavam deter a Itália no caminho do seu desenvolvimento, — mas foi uma revolta espiritual contra velhas ideologias que corrompiam os princípios sagrados da religião, da pátria e da família". (13)

O nacionalismo mussoliniano entende ser espírito e não matéria. No seu discurso de Nápoles, em outubro de 1922, dizia êle: "Para nós, a Nação é sobretudo espírito e não apenas território. Há Estados que tiveram imensos territórios e não deixaram de si vestígios, na história da humanidade. Não é apenas o número, pois houve na história Estados muito pequenos, microscópicos, que deixaram documentos importantes, imperecíveis, na arte e na filosofia. A grandeza de uma Nação é um conjunto de tôdas essas energias e de tôdas essas condições. Uma Nação é grande quando traduz na realidade a fôrça do seu espírito". (14)

A fôrça do espírito, porém, num ambiente de nacionalismo integral, em pouco se transforma no espírito de fôrça. E a idéia de luta armada, a vida como luta material torna-se o centro dêsse hipernacionalismo, e lentamente deturpa os

---

não estava morto. Como tôda a idéia [e aqui fala, comento eu, o filósofo idealista, para quem tudo é evanescência constante num mundo privado de substâncias permanentes, êrro filosófico que nos leva a toda a instabilidade trágica que o mundo está vivendo neste momento], como tôda a idéia, prossegue Gentili, transformou-se [o liberalismo] com a vida, que não se vive em vão e na qual nada se mantém imutável. Transformou-se o liberalismo e hoje chama-se fascismo, a mais coerente, a mais històricamente madura e perfeita concepção do Estado como liberdade." (*Giovanni Gentili* — Che cosa é il fascismo, pg. 177).

(12) — A Emil Ludwig, que o entrevistava, Mussolini contou o seguinte: "A um filósofo finlandês que me pedia, há pouco tempo, resumir numa frase o sentido do fascismo, escreví em alemão "nós somos contra a vida cômoda." (*E. Ludwig* — Entretiens avec Mussolini, 1932, pg. 190).

(13) – In *Mensagens e Proclamações*, 1929, pg. 197.

(14) — In *Discursos da Revolução*, pg. 58.

seus melhores propósitos. (15) E a êsse espírito de belicosidade crescente, somava-se nessa forma de nacionalismo exagerado, o louvor, a apologia, o primado absoluto do *estatismo,* em tôdas as manifestações da vida nacional. A nação é absorvida pelo Estado. É ainda o próprio Mussolini quem o diz, na sua oratória magnífica e napoleônica: "Queremos unificar a Nação no Estado Soberano, que está acima de todos e pode estar contra todos, pois representa a continuidade moral da nação na história. Sem o Estado, não existe a Nação, haverá apenas agregados humanos, suscetíveis de tôdas as desintegrações que a história lhes pode infligir". (16)

Em um discurso no Scala de Milão, lançou êle a fórmula que ficou sendo como que a divisa dêsse nacionalismo estatal e totalitário — *tudo no Estado, nada contra o Estado e nada fora do Estado.* E ao instalar em 1926 o novo diretório nacional do Partido, renovava êsse dogma fundamental do monismo estatal, que pretende englobar, não apenas as fôrças político-sociais da nacionalidade, mas ainda as fôrças espirituais e morais: "Somos, pois, um Estado que fiscaliza tôdas as fôrças que atuam no seio da Nação. Fiscalizamos as fôrças morais, fiscalizamos as fôrças econômicas". (17) Era a teoria do nacionalismo integral levada a consequências lógicas, se bem que exageradas e ainda inferiores ao que seria a sua realização pelo nacional-socialismo alemão. Neste, atinge o mito nacionalista a sua máxima tensão. E assume a feição nítida do materialismo racial. As teorias racistas de Gobineau, de Chamberlain, de Vacher de Lapouge, no século passado, pareciam definitivamente ultrapassadas pelas pesquisas científicas e observações sociológicas mais recentes, que mostravam o que havia de cientificamente infundado no dogma da superioridade ou inferioridade intrínseca de certas raças. Eis senão quando a necessidade de reagir contra o desespêro e o derrotismo que a "Zusammenbruch" de 1918 trouxera à Alemanha, fazem com que os velhos mitos do século XIX se convertessem em terríveis ídolos do século XX e

---

(15) — "Hoje — dizia Mussolini num discurso de Trieste há 18 anos, e o teor das proclamações belicosas só têm feito aumentar desde então — hoje podemos ter a guerra, a luta econômica, a luta de idéias, mas o dia em que não houvesse mais luta, seria um dia de fim, de ruina. Ora êsse dia não virá precisamente porque a história é sempre mutavel. Se pretendessemos voltar à paz, à tranquilidade, combateriamos as tendências do atual período dinâmico. É preciso preparar-se para outras surprêsas, para outras lutas." (Discursos políticos, 1921, pg. 107).

(16) — In *Nova Política da Itália,* 1928, pg. 319.

(17) — *Discursos de 1926,* pg. 120.

o *racismo* surgisse, como expressão da superioridade definitiva do germanismo sôbre o romanismo. (18)

Estava, assim, a pureza da Raça erigida em dogma sociológico fundamental. O materialismo do Sangue é exaltado em linguagem religiosa: "Só há um direito humano, o mais sagrado e êsse direito é, ao mesmo tempo, o mais sagrado dos deveres, cuidar da conservação do sangue puro". (19) E a Raça é colocada acima do Estado, "O Estado não é um fim mas um meio. Êle é, realmente, a condição para a formação de uma cultura humana superior, mas não a sua causa. Esta reside exclusivamente (sic) na existência de uma Raça capaz de cultura". (20) Êsse racismo só poderia ser alcançado pela renovação violenta do pangermanismo e pela instauração de um movimento de "nacionalização das massas", não por meias medidas mas por golpes de "fanatismo" e de "histeria", que são erigidos por Hitler em virtudes cívicas.

É o extremismo nacionalista na sua expressão mais forte. E o filósofo do nacional-socia ismo, Alfred Rosemberg, depois de fazer a apologia da civilização como produto das invasões germânicas no Império Romano decadente, faz assentar o nacionalismo alemão dos nossos dias na volta ao germanismo original. (21)

O nacionalismo assume em Rosemberg a sua feição mais brutal. O Estado deixa de ser fruto da família, através da Nação, para ser o resultado de uma simples união militar. O cristianismo passa a ser, nessa monstruosa filosofia da his-

---

(18) — Assim se exprime o próprio Hitler, tomando como exemplo a nossa América. Eis uma sentença sua que de perto nos interessa: "A experiência histórica mostra com precisão assustadora que tôda a mistura de arianos com povos inferiores traz como consequência o fim do povo portador da cultura. A América do Norte, cuja população é composta em sua maioria de elementos germânicos, que muito pouco se misturam com elementos inferiores de côr, demonstra outra cultura e humanidade que não a América Central ou do Sul, na qual os conquistadores românicos se misturam com os indígenas... O resultado do cruzamento de raças é assim, para resumir, sempre o seguinte: a) abaixamento do nível da raça superior e b) decadência física e mental e, com isso, o início de uma enfermidade (Siechtum) crescente." (*A. Hitler* — Mein Kampf, 334.ª edição (sic), 1938, pg. 313).

(19) *Mein Kampf*, pg. 444.

(20) — *Mein Kampf*, pg. 431.

(21) — "O conceito mítico e o conhecimento consciente encontram-se hoje, no terreno do renascimento alemão, não mais como inimigos mas como apoiando-se mùtuamente: o mais luminoso (Glühendst) Nacionalismo não mais assenta em grupos, dinastias ou confissões, mas sôbre a substância original (Ursubstanz), sôbre o próprio povo unido na sua estirpe, — eis a menagem que há de um dia apagar tôdas as manchas." (*Alfred Rosemberg* — Der Mythus der XX Yahrhunderts, 128.ª ed., pg. 85).

tória, o desorganizador da unidade germânica. A Nação Alemã assume o caráter de guia da humanidade, no século XX. O Estado é pôsto ao serviço da Nação. (22)

A Nação é afinal divinizada, pois só Deus é o início e o fim de tôdas as coisas. O paganismo germânico está na sua lógica satânica. Desconhecendo a Deus, invertendo tôda a ordem de valores, aplicando às coisas relativas a riqueza mística de um povo essencialmente religioso, o neopaganismo só podia chegar a essa divinização da Nação, que é o extremo a que chega, nos nossos dias, o falso nacionalismo. E o homem desaparece na massa. A personalidade humana, o que há de mais alto na ordem das coisas criadas, pois segundo Santo Tomás "persona significat id quod est perfectissimun in tota natura" (S. Teol. I, 29, 3), é relegada, aniquilada no conceito relativo do tipo. (23)

Comparemos êsse aniquilamento da personalidade humana, pelo nacional-socialismo dos nossos dias, com a sentença recente e magnífica de Pio XI, segundo a qual — "tôdas as coisas da terra estão ordenadas à pessoa humana, afim de que, por seu intermédio, voltem ao seu Criador." (Enc. "Divini Redemptoris" n.º 30). O nacionalismo socialista reune, pois, em si, as consequências extremas dos dois movimentos que entende unir — o movimento *nacionalista* e o movimento *socialista*: o nacionalismo extremo, levando à divinização da Nacionalidade e o socialismo extremo levando ao aniquilamento da pessoa humana. Êle entende ter realizado assim, não apenas uma modificação parcial mas uma revolução integral. (24)

---

(22) — E como Hitler já o houvera dito, como acima foi citado, escreve Rosemberg — "O Estado não é mais hoje nenhum ídolo diante do qual todos se prosternam na poeira. O Estado nem é mesmo um fim é apenas um meio para a conservação do povo. Um meio entre outros, como poderiam ter sido a Igreja, o Direito, a Arte ou a Ciência. As formas de Estado passam, como passam as leis do Estado, só o povo fica. Daí se segue que a Nação é o início e o fim ao qual tudo mais tem de subordinar-se (die Nation das Erste und Letzte ist dem sich aller andere zu unterwerfen hat)". (*Der Mythus der XX Yahrhunderts,* pg. 526).

(23) — "A mais forte personalidade — escreve o mesmo Rosemberg — não procura mais hoje a personalidade e sim o *tipo:* surge o estilo de vida popular, prêso à terra, um novo tipo humano alemão, "reto de corpo e alma". Construí-lo é o dever do século XX." (*Der Mythus der XX Yahrhunderts,* pg. 531).

(24) — E essa revolução tem um caráter essencialmente nacionalista, como dizia o terceiro dos mais autorizados pregadores e realizadores do racismo, o Dr. Goebbels. "As revoluções têm a sua própria lei e a sua própria dinâmica. Assim que passam de certa fase da sua evolução, libertam-se da fôrça dos homens e só obedecem à lei que as guiou de início. Está na essência de tôda a verdadeira Revolução ir ao todo, sem conhecer compromissos. Ou tem ela a intenção de ir aos extremos, e então

O racismo nacionalista veio substituir o liberalismo individualista. "O sistema que nós destruimos encontra no liberalismo a sua melhor caracterização. Enquanto o liberalismo partia do indivíduo e colocava o homem isolado no centro de tôdas as coisas, nós substituimos o indivíduo pelo Povo e a humanidade pela coletividade." ([25]) Eis aí confirmado o aniquilamento da Pessoa pela massa.

Não é mister prosseguir na caracterização do nazismo alemão, que exprime, nos nossos dias, de modo particularmente típico, o nacionalismo levado à sua maior tensão. ([25]A)

O extranacionalismo

Antes de procurarmos onde está o verdadeiro nacionalismo, façamos menção, se bem que rápida, de uma terceira posição assaz frequente em face do problema nacional e a que demos o nome de — extranacionalismo. Três conceitos estão íntimamente ligados a essa forma burguesa de nacionalismo — o *cosmopolitismo,* o *cepticismo* e o *pessimismo.* O cosmopolitismo é a perda do caráter nacional, pelo contato frequente com espíritos de outras nações. É um véu de indistinção que recobre o indivíduo, suprimindo-lhe os sinais típicos da sua personalidade nacional. É o perigo que correm os diplomatas ou turistas, quando não têm no espírito e no sangue a sua nação. Chegam a um ecletismo sem caráter, a um snobismo de gestos e de atitudes, a um desfibramento que os tornam verdadeiros parasitas sociais. São o pêso morto das civilizações. E as nacionalidades são tanto mais fracas quanto maior número dêsses elementos cosmopolitas possuem em seu seio. Vivem da pátria, quase sempre, pois mesmo de longe querem receber os rendimentos e subsídios que nela possuem, mas não saberão nunca viver *para* ela.

---

será duradoura e importante, ou se contentará com êxitos imediatos e então fôra melhor nunca ter sido feita... O sentido da Revolução que nós fizemos foi a transformação em povo (Volkswerdung) da Nação Alemã. Essa afirmação foi há dois mil anos o sonho de todo o alemão. Procuraram realizá-la por meios legais, não sei quantas vezes: todos malograram. Só agora foi possível com a libertação de tôdas as paixões nacionais do povo (*Dr. Goebbels* — Signale der Neuen Zeit, pgs. 325/6).

([25]) — Ibid., pg. 327.

([25]a) — Lembramos que essa condenação integral do totalitarismo, tanto fascista como nazista e comunista, foi escrita em 1938, no auge do poder e do prestígio dêsses extremismos que iriam desencadear a segunda grande guerra mundial de 1939, em virtude da aliança Hitler-Stalin, para esmagamento da Polônia. (Nota de 1956).

Esse cosmopolitismo, aliás, é uma degeneração do verdadeiro universalismo, inseparável do homem na sua plenitude. O *cepticismo* nacional é o desdém pela pátria, o desprêzo por tudo o que lhe diz respeito, o remoque e a chufa fáceis, pelas fraquezas ou imperfeições da sua terra. (26)

O cepticismo nacional opera em sentido inverso e tem vergonha das fragilidades pátrias. É fruto, quase sempre, daquele parasitismo já apontado. São os que vivem da sua terra, sem em nada colaborarem para a sua elevação, que mais prontos se acham para denegrí-la. Quanto ao *pessimismo* nacional, como o nome o indica, é a inatividade em favor da pátria, pela consciência doentia da inutilidade de todo o esforço. É o sentido da apatia que tanto corrompe as fibras mais sadias da nossa gente. É o cruzar de braços ante as dificuldades e a corrupção do ambiente ou das consciências, pelo espírito sistemático de negação. Êsse produto híbrido e teratológico do nacionalismo e do antinacionalismo (pois o extranacionalismo está a igual distância de um e outro extremo) é a maior praga social a que pode estar sujeita uma nação, e contra ela nunca será pouca a reação que pudermos empreender.

O verdadeiro nacionalismo

Onde está, porém, a verdade, em relação a êsse problema nacional, tão candente nos nossos dias ? Será o nacionalismo um mal ou um bem? Devemos combatê-lo ou cultivá-lo? A resposta depende do sentido que dermos ao têrmo *nacionalismo*. Na maioria das dissidências filosóficas ou sociais, o que existe, no fundo, é um mal-entendido gramatical. Comecemos, pois, por verificar o que significa o têrmo *nacionalismo*. E, desde logo, veremos que significa muita coisa, que nem sempre coincide entre si. Uns entendem por nacionalismo um sistema oposto a estatalismo, acentuando-se naquele a primazia da Nação sôbre o Estado, e neste a do Estado sôbre a Nação. Outros entendem por nacionalismo a "teoria das nacionalidades", pregada desde a Revolução Francesa, um pouco em tôdas as correntes políticas e ideológicas, na base do pretenso direito a tôdas as comunidades étnicas de declararem a sua independência.

---

(26) — Jacques Leclerc observa que — "o verdadeiro patriotismo se desenvolve em regra em sentido *inverso* das vantagens que tiramos [da pátria]. Os povos que *lutam* pela independência ou que moram num solo pobre ou difícil, são em regra os mais patriotas." (*J. Leclerc* — Traité de Droit Naturel, vol. I, pg. 234).

Por vêzes se emprega o têrmo como sinônimo de racismo, como vimos no moderno nacionalismo alemão. Ora, no extremo oposto, como defesa do Estado Proletário, segundo o que nos informa Helena Iswolski do renascimento de um patriotismo fogoso na Rússia, de há anos a esta parte, é que Molotoff, autoridade no regime comunista, (27) (27a) prega sob o nome de "patriotismo soviético".

Outras vêzes, nacionalismo é sinônimo de imperialismo, de direito das nações mais fortes, mais povoadas, e mais cultas de expandir-se sôbre as nações decadentes ou incapazes. Aqui significa o "wright or wrong my country", ou a frase de Bismark — "Onde está em jôgo o interêsse alemão, não conheço mais direitos", fórmulas que se prendem à velha sentença romana — "Salus civitatis, suprema lex est". Ora, nacionalismo é o estado natural de guerra entre os Estados, segundo a concepção de Kant, que transportou para as relações entre as nações o "homo homini lupus" de Hobbes. Ora, é o justo amor da terra natal. Maritain, êsse grande e caluniado Maritain, resume admiràvelmente essa multiplicidade de conceitos em tôrno da velha e debatida questão nacionalista, dando-nos também, com o seu tino filosófico seguro e o seu admirável senso católico, a solução verdadeira para o problema. (28)

---

(27) — Hoje, como se sabe, Ministro das Relações Exteriores e sucessor eventual de Stalin, o que mostra a curiosa evolução da Rússia Soviética do Antinacionalismo radical dos seus primeiros tempos, ao seu atual Nacionalismo integral, tão próximo ao germânico, pois do mesmo êrro inicial derivaram os dois erros atuais e contrários. (Nota de 1942).

(27a) — O nacionalismo russo chegou ao extremo durante a segunda grande guerra, especialmente depois da traição de Hitler. O culto a Stalin foi uma das suas mais ardentes manifestações. Hoje nos encontramos perante uma nova mutação radical na política soviética, que se baseia, como se sabe, no oportunismo integral, sem nenhuma obediência a qualquer princípio substancial, nem mesmo o da Ditadura do Proletariado, que é, simplesmente, um método de ação. Aliás, o marxismo-leninismo-staliniano-pos-staliniano não é mais do que uma tática de adaptação contínua às circunstâncias históricas, é o *historicismo hipostasiado*, que paradoxalmente confunde o seu dogmatismo cruel e intolerante ao sorridente cepticismo de Anatole France, quando escrevia no "Jardin d'Epicure" que: "il n'y a rien d'éternel que l'éternel écoulement des choses". E é por isso que, tanto uma como outra posição histórico-social, se encont am no extremo oposto a uma filosofia cristã da vida, sempre baseada na primazia da Eternidade sôbre o Tempo. (Nota de 1956).

(28) — "Podemos tomar o têrmo em três sentidos. No primeiro sentido, ora entendemos, por oposição aos mitos humanitários, que a nação, tomada como sinônimo de *civitas* ou pátria, é a mais alta unidade social natural; ora por oposição aos erros individualistas, significa que o bem comum é "mais divino", como dizem Aristóteles e Santo Tomás, que o bem particular; é diferente de uma simples coleção de bens particulares, sen-

Em suma, há três formas gerais de nacionalismo — uma legítima e duas ilegítimas. Uma das formas ilegítimas é o nacionalismo baseado no princípio das nacionalidades, pois, como diz Gredt, — "a causa próxima da sociedade civil é o pacto e não a nacionalidade e esta nem mesmo é a causa formal da sociedade civil que é constituida pela obrigação derivada da justiça legal produzida pelo pacto social." ([29]) Agora mesmo, ([30]) estamos vendo êste funesto princípio, defendido pràticamente pelo hipernacionalismo tedesco, e que deveria sê-lo teòricamente pelo antinacionalismo soviético, como vimos das palavras de Stalin, em defesa do "princípio das nacionalidades", perturbando de modo trágico a paz do mundo. É o caso dos sudetos alemães na Tchecoslováquia. A Europa está vivendo horas dramáticas e o mundo todo aguarda ansioso os dias que passam, cheios de ameaças mil vêzes mais graves que as de 1914, tudo em virtude dessa forma bastarda de nacionalismo. ([31])

---

do-nos prescrito pela lei natural (e pelo quarto mandamento) amar o bem da pátria mais que os nossos interêsses privados. No mesmo primeiro sentido, podemos ainda entender o nacionalismo, em relação à ordem providencial, como professando que cada nação tem na história a sua missão, e que essas missões são desiguais.

Num segundo sentido, prossegue o autor da "Primauté du spirituel", "o nacionalismo pode entender-se como expressão sistemática do princípio das nacionalidades levado ao absoluto, e é nesse caso quase sinônimo de racismo... Num terceiro sentido enfim, a palavra nacionalismo pode designar a forma corrompida do nacionalismo legítimo, como o definimos de início, e é então o culto cego da nacionalidade, cidade ou pátria, tomada como superior a tôda a lei moral e religiosa, o nacionalismo por oposição a Deus e ao Reino de Deus; quer recuse reconhecer a independência da Igreja de Cristo e o seu poder sôbre as coisas temporais, poder de cuja extensão só a Igreja é juiz em cada caso e que lhe permite desligar do seu juramento de fidelidade os súditos de um príncipe apóstata; quer recuse reconhecer a liberdade da pregação evangélica, pretendendo subordinar esta aos interêsses temporais dos governos (como tantas vêzes tem sucedido em terras de missão); quer recuse reconhecer os deveres de justiça e caridade que ligam as nações umas às outras e interdizem, por exemplo, fazer a guerra pelo simples desejo da glória ou da conquista ou fomentar a guerra civil em país vizinho." (*J. Maritain* — Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques, 1926, pg. 79).

([29]) — "Principium quod dicitur "nationalitatis" non fundatur in lege naturali, sed est contra bonum commune sociale. Habet tamen natio aut pars nationis jus subsistendi ut talis intra corpus politicum cui est aggregata." (*Josephus Gredt* O. S. B. — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. II, parte II, thesis XXXVI).

([30]) — 1938 (nota de 1942).

([31]) — No ano seguinte ao em que eram escritas essas palavras, a "forma bastarda de nacionalismo", que Hitler representava ateou o incêndio da civilização contemporânea, incêndio que ainda hoje lavra e vai, aliás, consumir nas suas trágicas labaredas aquêles mesmos que o atearam. Será que consumirá também os seus erros? Eis o grande problema de após-guerra do que ficará depois de extinto o incêndio. (Nota de 1942).

A outra forma também é o que está trazendo o mundo moderno em franca ebulição. É a autarquia das nações. A nação é levada à categoria de ser absoluto, quando fundida ao Estado e não mais em oposição a êle, como na forma anterior de falso nacionalismo. É a divinização da comunidade social ou política, em oposição às outras comunidades. É o sentimento exagerado da soberania nacional, para lá da lei moral e da lei divína. Êsse outro falso nacionalismo é baseado em falsos princípios sociológicos. Se o homem é um ser *essencialmente social,* não é um ser *essencialmente* nacional, e sim *acidentalmente* nacional. A categoria *nacional* não pertence à sua *natureza,* e sim ao seu destino na terra. Por isso pode mudar de nacionalidade, mas não pode mudar de natureza.

Todo o nacionalismo, por conseguinte, baseado num desconhecimento da natureza essencialmente *universal* do homem, é falso, seja êle baseado nos direitos das Nações em romperem o laço político com o Estado ,como no caso do chamado "princípio de nacionalidade", seja fundado no direito dos Estados de absorverem e esmagarem as nações mais fracas, segundo o determinismo nacionalista hegeliano, tão usado hoje em sentidos contraditórios.

Só há um nacionalismo legítimo — o que é fundado na *virtude.* Santo Tomás dava ao sentimento de nacionalismo que êle chamava de *convivium,* um sentido tão profundo que dizia — "que as relações de consanguinidade e de nacionalidade tocam de mais perto aos princípios do nosso ser que as de amizade." (32). Apoiado em Cícero, êle chama de *pietas* a virtude em que assenta êsse são nacionalismo e que é o sentimento idêntico ao que nos prende aos nossos pais. Patriotismo e amor filial são, pois, virtudes da mesma natureza. E o que justifica a um, justifica a outro. (33)

Eis aí o fundamento inabalável do verdadeiro nacionalismo. A justiça é a base dêsse laço. Justiça que devemos, em rigor estrito, por sermos devedores daqueles dos quais recebemos alguma coisa. Ora, dos nossos pais, da nossa pátria e de Deus, recebemos o ser, a vida, a educação e todos os dons

---

(32) — Sum. Teol., IIa. IIae., qu. 191, art. 1, ad 3.

(33) — "O homem — diz Santo Tomás — é constituido devedor, por títulos diversos, a diferentes pessoas, segundo os vários graus de perfeição que elas possuem e os benefícios diversos que delas recebe. Sob êsse duplo ponto de vista, Deus ocupa o primeiro lugar, por ser absolutamente perfeito e ser, em relação a nós, o primeiro princípio do ser e do govêrno. Mas, êsse título convém também, secundàriamente, a nossos pais e à nossa pátria, dos quais e na qual recebemos a vida e a educação." (ibid. art. 1, concl.).

e os hábitos que daí nos vieram para completar e aperfeiçoar a nossa personalidade. O nacionalismo assim entendido é pois, filosóficamente, inabalável. Não podemos deixar de servir à nossa pátria, como não podemos deixar de servir aos nossos pais e a Deus acima de tudo. E não apenas servir, mas amar. Deus é digno infinitamente, segundo o seu Ser Infinito, da plenitude do nosso amor, como, segundo a sua posição relativa, são dignos os nossos pais e a nossa pátria dêsse amor, em tal profundidade, que se coloca logo abaixo do que devemos a Deus e acima do que devemos aos nossos amigos. Eis aí, inabalàvelmente fundado, na justiça e na caridade, o nosso sentimento nacional, íntimamente unido ao nosso sentimento filial.

E essa forma de nacionalismo ([33a]) é *espontânea* e *benéfica*. *Espontânea* em nosso ser, porque está de acôrdo com a nossa natureza de sêres naturalmente gratos àqueles que nos fazem o bem. E a vida e a educação constituem um bem em si, seja qual fôr o sofrimento que ocasionalmente nos tragam. O homem que não ama a sua terra é um homem decaído da sua natureza, corrompido por paixões antinaturais. É um homem tão desprezível como aquêle que não ama a seus pais. Essa forma sadia de nacionalismo é ainda benéfica, porque distribue os homens segundo a desigualdade natural com que Deus criou todos os sêres, inclusive as entidades sociais criadas imediatamente pelos homens, como sejam as nações e os Estados.

E êsse nacionalismo baseado na virtude da *pietas*, do amor filial e patriótico, é o que deve estabelecer a fusão harmoniosa entre nação e Estado, pois o Estado é a unidade jurídica que une uma ou mais nações, que são, por sua vez, unidades étnicas e psicológicas, ou, como diz Gredt, — "turma de homens que, em virtude de uma descendência comum, se destacam mais ou menos dos outros homens por um tipo físico e uma índole psíquica especiais". Ou, mais adiante: "Nationalitas igitur est convenientia physiologica, secundum corporis typum et animi indolem vi descendentiae e stirpe communi." ([34])

Êsse mesmo nacionalismo verdadeiro é o que deve unir as nações entre si, transformando-se num sadio internacio-

---

([33a]) — A essa "forma sadia de nacionalismo", como escreviamos em 1938, preferimos hoje chamar, como tradicionalmente se fazia, de *patriotismo*. Todo nacionalismo *stricto-sensu* é um patriotismo unilateral e, por isso mesmo, desvairado ou apaixonado. (Nota de 1956).

([34]) — Op. cit. II, n.º 1037.

nalismo, que longe de ser uma contradição ao nacionalismo é a verdadeira expansão dêste. Aí está o que podemos chamar de *nacionalismo cristão.* A nossa pátria é uma extensão e ao mesmo tempo o *meio natural* da nossa família. É um sentimento visceral à nossa natureza que nos liga a uma como a outra. Não é uma paixão sem limites, como quer o hipernacionalismo, que desloca a posição primacial de Deus para a Nação ou para a Raça, confundindo o sentimento de *piedade,* que nos liga aos nossos pais ou à nossa pátria, com o sentimento de religião que só nos liga a Deus. A religião da pátria é, pois, um êrro. Só há religião de Deus. Tôda a mística desviada do seu objeto natural é perniciosa... e contraproducente (35). E, por isso, as falsas místicas é que estão levando o mundo moderno ao aniquilamento ou à corrupção.

O nacionalismo cristão não é uma paixão mas uma virtude. Não é um interêsse egoísta, mas um dever de gratidão. Não é um isolamento mas uma participação.

O Nacionalismo Brasileiro

Só êsse nacionalismo é fecundo. Só a êle devemos cultivar. Só com êle podemos ser, ao mesmo tempo, fiéis a Deus, aos nossos Pais e à nossa Raça.

Êsse o sentimento que deve estar, no dia de hoje, em todos os corações de brasileiros. O 7 de Setembro é a mais alta das nossas datas cívicas. Por quê? Porque representa o sentido da *unidade* política do nosso povo e da sua autonomia. Os povos são como as pessoas, que só atingem a plenitude dos seus direitos com a maioridade. E essa maioridade é que estamos vivendo apenas há pouco mais de um século. Façamos, pois, por ser dignos dela, visto a maioridade ser uma conquista que não se faz de uma só vez, mas a cada momento da vida. E datas como a de hoje devem levar-nos à meditação severa sôbre a extensão e o limite dos nossos deveres, para com o nosso País e a nossa Raça.

Todos os sêres vivos nascem, mas só o homem ama o lugar em que nasceu. Êsse amor pela *Nação,* em que nascemos e que nos comunica o que há de mais íntimo no nosso ser material, e, em grande parte, no nosso ser psíquico e moral, — é um amor, portanto, que dignifica o homem, que o eleva acima de tôdas as demais ordens de sêres naturais.

---

(35) — As idéias do presente livro aí já se encontravam em germe (nota de 1942).

Todos os sêres vivos nascem, também, de outros sêres vivos, mas só o homem *ama* a espécie de que nasceu e, nessa espécie, o ramo particular, a Raça, una ou composta, de que é oriundo. Assim como é digno e nobre o amor pela nossa Terra, nobre e digno é o amor pela nossa Raça. São *virtudes* que levam o homem à realização da sua natureza. E, portanto, sem as quais os homens e os Estados decaem e desaparecem na vulgaridade da vida terra a terra.

Devemos, pois, cultivar em nós como altas virtudes, o amor do nosso País e da nossa Estirpe, que hoje todos os brasileiros devem comemorar unidos num mesmo ato de comunicação nacional, das selvas mais rudes às capitais mais civilizadas e cultas, como esta. Entretanto é ainda a sabedoria tomista que no-lo ensina: — "Todo ato de virtude não deve ultrapassar certos limites, sob pena de se converter num ato vicioso." ([36]). Êste amor da Raça e do País, que é uma alta virtude social, que devemos cultivar incessantemente nos nossos corações e nas nossas vontades, pode fàcilmente degenerar em vícios tremendos, que são da espécie, exatamente, dos que estão neste momento pondo a Europa, e com ela o mundo, ou pelo menos uma civilização gloriosa, talvez no limiar do suicídio coletivo.

Só a sabedoria cristã pode indicar-nos os limites e a extensão do nosso sentimento nacional. E a Igreja, há pouco, na sua vigilância contínua, abriu os olhos de todos os homens para êsses erros tremendos, esinando-nos que, por maiores que sejam as variedades de raças, as mais humildes e as mais elevadas, estão unidas entre si por uma absoluta comunidade de natureza; que não há o direito de *por todos os meios* conservar e cultivar o vigor da raça e a pureza do sangue; que não é, pois, do sangue, sede dos caracteres da raça, e sim do espírito que é independente do sangue, que derivam as qualidades intelectuais e morais do homem; que não constitue finalidade precípua da educação desenvolver o amor da própria raça como sendo o bem supremo; e, finalmente, que a raça não constitue a fonte primeira e a regra suprema da ordem religiosa como da ordem jurídica. ([37])

A condenação do Racismo integral não é a condenação do nosso dever de cultivar em nós as qualidades do corpo que, segundo a sentença tomista — "é, de certo modo, a plenitude da alma", pois só por êle pode ela conhecer-se e irradiar-se,

---

([36]) — IIa. IIae. qu. 101, art. 4.º concl.

([37]) — Cf. Carta da S. C. aos Seminários e às Universidades e Faculdades Católicas — 13/4/1938.

e sim a repulsa a uma inversão de valores, em que a raça passa a ser a fonte das virtudes, em vez de ser apenas uma condição secundária delas. Assim também a condenação do nacionalismo integral ou dos falsos nacionalismos modernos e pagãos, não é de modo algum uma condenação de todo o nacionalismo. Como ainda nos ensina Jacques Maritain, interpretando admiràvelmente o ensinamento imemorial católico sôbre o assunto: "O universalismo supranacional da Igreja não se volta contra a pátria; êle a protege e fortifica. E se êle impõe uma regra e uma medida às tendências nacionalistas, se êle se opõe aos excessos de um nacionalismo sem freios que faria da Nação o fim supremo e, como queriam Fichte e Hegel, uma espécie de deus terrestre, — opõe-se de modo absoluto aos sonhos de destruição das pátrias: pois a diversidade das pátrias é a própria marca de que os reinos da terra não são o reino de Deus... Enquanto a natureza não fôr a graça, enquanto a humanidade não fôr a Igreja, enquantó houver uma ordem temporal distinta da ordem espiritual, haverá multiplicidade de pátrias e de nacionalidades (cités). Existe um êrro humanitário, cujos progressos podemos seguir com Leibnitz, Lessing, Herder e o desenvolvimento da filosofia maçônica. Consiste em confundir a humanidade com a Igreja, em transmitir-lhe os privilégios da Igreja, em fazer dela o reino de Deus e o Corpo de Deus. E então se diz que devemos amar a humanidade, erigida assim em pátria suprema, acima da nossa pátria. O que não é verdade, pois devemos ter no coração o amor da humanidade, *caritas humani generis,* mas devemos — sem jamais desconhecer por isso os deveres de justiça e de caridade que ligam as nações umas às outras — devemos amar o nosso povo e a nossa pátria mais que aos outros povos e às outras pátrias, cujo conjunto constitue uma comunidade mais vasta, mas não mais materna. Existe, por outro lado, um êrro *nacionalitário* que consiste em amar a Nação mais que a Igreja, que é uma inversão da ordem pior que o primeiro, pois o nosso amor pela Igreja é o nosso próprio amor por Jesus-Cristo. Devemos amar a Igreja, isto é, o Corpo Místico de Cristo, mais que a nossa pátria. Contra a nossa pátria? Nunca, — pois jamais o bem da Igreja é contrário ao verdadeiro bem da pátria... Falso amor ou falta de amor, êsses dois perigos oprimem a nossa época." (38)

---

(38) — *Jacques Maritain* — Le sens de la condamnation, in "Pourquoi Rome a parlé", 1927, pgs. 379/380.

Saibamos apenas colocar o nosso amor filial para com a Raça e para com a Pátria no pôsto em que êle deve ser colocado. Fujamos das falsas místicas terrenas, que estão levando a humanidade ao mais espantoso desastre social que jamais foi visto sôbre a face da terra. (39) E, para isso, coloquemos cada coisa em seu lugar e o amor de Deus, bem supremo, como guia, como medida, como luz, do nosso amor por nossa terra e nossa gente.

Essa a lição do nacionalismo verdadeiro, do nacionalismo cristão, com que neste dia supremo da nossa Pátria devemos alimentar a substância mais íntima do nosso ser de brasileiros e cristãos. São duas qualidades que longe de se repelirem, se congregam numa unidade, que sem ser substancial e sim ordinal, é a que mais nos eleva como filhos de uma Pátria que amamos com tôdas as fibras da nossa alma e pela qual devemos estar prontos a sacrificar o nosso bem próprio e a derramar o nosso sangue. O Brasil será grande e forte na medida em que os brasileiros o servirem e o amarem com êsse amor que não é idolatria e sim a piedade filial, que nada vê mais digno de ser amado e de ser servido, abaixo de Deus, do que aquêles que nos comunicaram a vida e aquela que nos dá o horizonte dos nossos olhos, o pão da nossa boca, a fraternidade aos nossos concidadãos e o calor do lar, na perspectiva infindável das cabecinhas inquietas.

(39) — Quatro anos depois ainda é com mais ênfase que podemos repetir frases como essa (nota de 1942).

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

No nosso tempo, como provàvelmente em todos os tempos, há duas grandes famílias de espírito — os *satisfeitos* e os *insatisfeitos*.

Os satisfeitos do nosso tempo, ou são liberais, ou são totalitários ou são oportunistas.

Os primeiros acreditam que o destino da civilização ocidental, e possìvelmente da humanidade, depende exclusivamente da vitória das Democracias.

Os segundos acreditam que êsse destino depende da vitória do Eixo.

Os oportunistas aguardam o resultado da luta para se aliarem ao vencedor.

Os três grupos, portanto, têm isso de comum — acreditam que há uma solução temporal para o drama dêste mundo. E vêem essa solução em um ou vários dos mitos que procuramos analisar. Todos êles são filhos dêste século. Deixaram-se dominar pela idolatria, embora muitos professem nominalmente uma fé religiosa confessional. A mitologia moderna e as místicas temporais às quais se prendem os homens, são tôdas fruto do grande movimento naturalista que, pouco a pouco, afastou os homens, a princípio da Igreja, em seguida de Cristo e, finalmente, de Deus. O liberalismo, o totalitarismo e o oportunismo dos nossos dias, representam a volta ao absolutismo mitológico depois de esgotado o movimento de cepticismo crescente que começou, nos fins da Idade Média, por afastar os homens da Igreja tradicional, rompendo-lhe a unidade e sacrificando-lhe a autoridade. O século XVIII deu um passo avante realizando, com o Enciclopedismo, a separação entre o homem e Cristo, conservando apenas um *deísmo* vago e puramente nominal. Êsse mesmo vago espiritualismo deísta ia encontrar o seu túmulo com o naturalismo e o cientificismo do século XIX, que dariam o golpe de misericórdia nos últimos restos do espiritualismo anacrônico. O século XX voltou à Mitologia, como procuramos explicar, e aquelas três famílias de espírito esperam do resultado desta nova grande guerra, como já esperaram da anterior, a solução definitiva para os males do mundo. Os

liberais defendem os mitos do século XIX; os totalitários defendem os mitos do século XX e os oportunistas... defendem-se a si próprios.

É evidente que não é na companhia dos *satisfeitos* que me parece estar o caminho da verdade e da vida.

Entre os *insatisfeitos* é que poderemos encontrar uma solução. Como o têrmo está indicando, são êles todos os que se não conformam com qualquer das três soluções apontadas. E se distribuem então, salvo naturalmente os casos inclassificáveis, em duas outras grandes famílias de espírito — os *inquietos* e os *cristãos*.

Como se vê, os primeiros compreendem perfeitamente que não será, nem uma vitória puramente militar ou política, nem muito menos do espírito mitológico ou oportunista dos nossos dias que poderá nascer uma Ordem Nova mais decente. E, não sabendo ao certo onde está a verdade, fecham-se num pessimismo sombrio, não vendo solução alguma para o drama da existência ou da civilização. Outros procuram angustiadamente uma solução, sem se satisfazerem nem mesmo com o pessimismo sombrio.

É para êsses últimos que vão naturalmente as nossas simpatias, pois é com os que "cherchent en gémissant", como dizia Pascal, que está o que há de mais humano, de mais nobre, de mais vivo entre os que não encontraram ainda a verdade.

Temos finalmente os *cristãos*. Já disse que não é nunca sem grande hesitação que emprego êsse têrmo, não só porque a ruptura da cristandade tornou muito ambígua a expressão, mas ainda porque ninguém saberá jamais, nesta vida, quando pode realmente aplicar essa designação a quem quer que seja. Aos olhos de Deus quem sabe os que são realmente seus filhos? Com muita hesitação e extrema reserva devemos usar dessa palavra que, a partir de Tertuliano, designa aquêles que se confessam discípulos de Cristo.

Procuremos, desde logo, excluir dessa corporação todo e qualquer farisaísmo. Como todo e qualquer falso publicanismo. O mistério da humildade é daqueles em que só penetramos guiados pela Graça Divina e com a maior simplicidade. A consciência do "non sum dignus" é que deve, a cada momento, iluminar a vida dos que se confessam discípulos de Cristo. A consciência de que nada somos, nada sabemos e nada podemos, a não ser "naquele que nos conforta" (Phil. IV, 13), pois nêle tudo podemos, tudo sabemos e tudo somos. Exatamente porque Êle é que é o Caminho, a Verdade e a Vida e fora dêle não há salvação, nem para nós, nem para o mundo.

É isso que nos separa radicalmente de todo o pessimismo. Sabemos que há uma solução para o mundo. Sabemos que há um sentido para a vida. Sabemos que nenhum dos imensos sofrimentos que enchem hoje o mundo e parecem tão vãos, é perdido e que tudo tem um fim e um valor.

Apenas, não é nesta vida, nem por meio de soluções nossas, nem com mitos ou contramitos de qualquer espécie que poderemos encontrar a Chave do segrêdo. A solução não vem de nós. A solução já está escrita no cerne das coisas, pois para Deus tudo é presente e tudo gira, na ascensão penosa da nossa espiral, em tôrno do único eixo realmente decisivo para o homem — o que o liga ao Pai.

É por isso mesmo que repudiamos todo o conformismo, mesmo que seja sob a forma de um quietismo sobrenatural, mas que só encontramos uma solução para o nosso tempo — a volta ao Eterno, a renúncia radical a tôdas as soluções temporais e a mudança completa do espírito. Uma verdadeira *conversão*. E, portanto, um fenômeno invisível e sobrenatural. Não um fenômeno sociológico, um regime político, uma nova ordem social. A vida cristã no mundo é, e será sempre, uma oscilação, ao mesmo tempo desolada e alegre, entre uma *presença* infinita e uma infinita *ausência*. O cristão deve sempre estar presente, porque Cristo está presente a tudo, até à consumação dos séculos, como no-lo prometeu, e o cristão, seu indigno representante, tem sempre que fazer em cada recanto do mundo, quer junto ao trono dos novos reis de cada século, quer junto aos santos desconhecidos, aos pretos velhos que tiritam de frio, no fundo de catres imundos, com os velhos pés gretados sôbre tijolos e uma acha de lenha acesa para não morrerem gelados, os que morrem de coração tranquilo, beijando a cruz do Crucificado e entregando a alma aos anjos do Pai, tão pura e tão cândida como nasceu da morte batismal. O mais humilde dos cristãos pode salvar o mundo com a sua presença no mais esquecido dos recantos do mundo. A vida cristã é, pois, uma vida de *ação* constante e de constante reação contra os erros e os males do mundo. Por isso mesmo é que não podemos cruzar os braços ante a mitologia dos nossos tempos e temos o dever de procurar compreender, e quanto possível atenuar, a grande miséria dos homens e a grande tragédia dos mitos contraditórios e das místicas desvairadas. A vida cristã é uma eterna presença ao lado de Cristo, junto a Cristo, com Cristo, no mistério do Seu sacrifício renovado diàriamente e da missão quotidiana que dêle deriva.

Sua vida também é a de uma eterna *ausência*, pois nunca o mundo será senão o palco do mistério da iniquidade.

E todo aquêle que não se sentir totalmente ausente de tudo o que fôr apenas dêste mundo não conhecerá jamais a doçura da verdadeira paz do espírito, nem o segredo das relações verdadeiras e salvadoras. A vida está na morte, a riqueza na pobreza, a vitória na derrota, a fecundidade dos frutos no apodrecimento das sementes.

É nesse sentido que devemos compreender a verdadeira atitude que devemos assumir em face dos grandes acontecimentos que tingem de sangue os nossos horizontes. Nem desespêro nem conformidade. A nossa insatisfação não é das que não vêem saída para a tragédia do mundo. E revoltam-se. Nem é tão pouco das que aceitam os acontecimentos com fatalismo. Existe ainda uma atitude que merece reparo e será talvez, a mais lamentável de tôdas — a do *cristão satisfeito,* a do cristão farisáico, a do que se julga quite com a sua consciência porque pratica devotamente a sua fé. Contra êsse estado de espírito da *falsa-alegria,* tão pouco digno da verdadeira Alegria cristã, como a agonia sistemática está longe da Paixão verdadeira, contra isso também só a verdadeira humildade de coração e a caridade infinita de Deus podem salvar-nos.

Quando propomos, portanto, os contramitos contra os mitos que dominam os nossos tempos, não temos a mínima ilusão de poder conseguir, com êles, uma Idade Nova paradisíaca para o dia em que a Guerra terminar e os totalitarismos sejam domesticados e as democracias purificadas por um batismo de bom senso humano e de graça divina. As civilizações serão eternamente uma vaga e remota imagem de um Reino que não é dêste mundo.

Como êsse Reino, porém, o único *real* e *perene,* começa neste mundo, embora aqui só se encontre *em viagem,* é aqui no tempo que devemos começar a vida eterna. E, por isso, não façamos da Igreja, como tantos cristãos satisfeitos parecem querer fazer, *uma potência dêste mundo.* Mas saibamos viver na convicção de que as potências do mundo são efêmeras e só ficará, para sempre, o que compreender que "a figura dêste mundo passa" e a nossa vida "transeat tanquam vestigium nubis", (Sap. II, 3), mas que as coisas de Deus não passam, mesmo quando assumem, nesta vida, os aspectos mais humildes e quotidianos. Contra o orgulho e a vaidade dos Mitos do nosso tempo, tenhamos a coragem invencível e a paciência dos que vivem na Alegria perfeita da renúncia. Sejam quais forem os dias de amanhã, continuem os Mitos de hoje a oprimir as consciências, formem-se novos Mitos, ainda mais desastrosos do que os de hoje, ou triunfem os contramitos de modo a reaproximar os homens de Deus,

— a tarefa daqueles apóstolos e discípulos a quem Cristo mandou "como cordeiros entre os lobos" (Luc. X, 3) será sempre a mesma. Na paz como na guerra, nas civilizações baseadas em princípios justos ou errados, entre homens que confessem Cristo ou que O repudiem, a missão da semente divina que existe nas nossas almas é a mesma. Porque a herança do Pecado feriu de morte tôdas as almas, até à liquidação dos tempos. Mas, também, o Sangue do Cordeiro divino resgatou para sempre êsse pecado e permitiu tôdas as Esperanças.

O espírito apostólico e missionário será sempre o verdadeiro espírito cristão. A luta pacífica pelo Bem e pela Verdade será sempre a expressão viva da nossa Fé, sejam quais forem as decepções ou as vitórias alcançadas. Os mitos dos nossos dias não são apenas moinhos de vento da nossa fantasia, como não faltará quem assim os chame. São as formas que hoje assume aquêle mesmo Orgulho inenarrável que fêz, do mais belo dos Anjos, a imagem perene do Inimigo. Combatê-los é prosseguir na campanha que começou antes do primeiro homem e só terminará quando tiver passado a figura das coisas transitórias.

Fazenda de S. Lourenço — Julho de 1942.

Rio — Out. de 1942.

Obras de
Alceu Amoroso Lima, Editadas pela AGIR

CRISE DO ADOLESCENTE
A REALIDADE AMERICANA
A ESTÉTICA LITERÁRIA E O CRÍTICO
EUROPA DE HOJE
IDADE, SEXO E TEMPO
MANHÃS DE SÃO LOURENÇO
MEDITAÇÃO SÔBRE O MUNDO INTERIOR
MENSAGEM DE ROMA
PELA CRISTIANIZAÇÃO DA IDADE NOVA
I — Teoria
PELA CRISTIANIZAÇÃO DA IDADE NOVA
II — Prática
PRIMEIROS ESTUDOS
PROBLEMA DO TRABALHO
VOZ DE MINAS
INTRODUÇÃO À LITERATURA BRASILEIRA
QUADRO SINTÉTICO DA LITERATURA BRASILEIRA
A VIDA SOBRENATURAL E O MUNDO MODERNO
O EXISTENCIALISMO E OUTROS MITOS DO NOSSO TEMPO
POLÍTICA
INTRODUÇÃO À ECONOMIA MODERNA

Êstes livros podem ser adquiridos na livraria da sua preferência ou na

Livraria AGIR *Editôra*

Rua Bráulio Gomes, 125, loja 2
Caixa Postal, 6.040
Tel.: 34-8300
São Paulo, S. P.

Rua México, 98-B
Caixa Postal 3.291
Tel.: 42-8327
Rio de Janeiro

Av. Afonso Pena, 919
Caixa Postal 733
Tel.: 2-3038
Belo Horizonte
Minas Gerais

Atendemos a pedidos pelo Reembôlso Postal

58898TC MS
4-28-94 32180
d 788